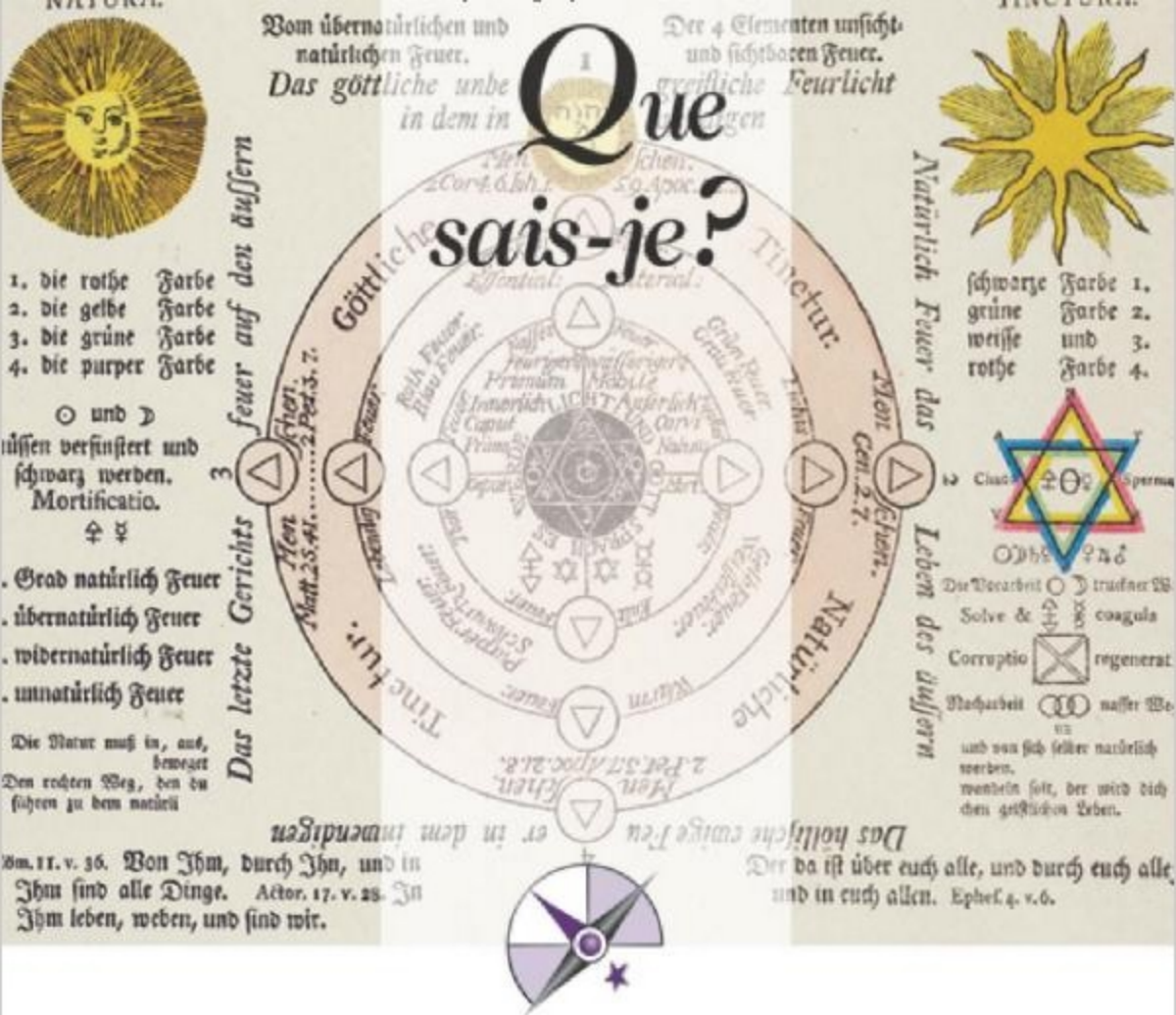




L'ÉSOTÉRISME

Antoine Faivre



SHOUT
SHARE **IT**

QUE SAIS-JE ?

L'ésotérisme

ANTOINE FAIVRE

Directeur d'études émérite

à l'Ecole pratique des Hautes Etudes

Section des Sciences religieuses

(histoire des courants ésotériques

dans l'Europe moderne et contemporaine)

Cinquième édition mise à jour

18^e mille



Introduction

La première occurrence, jusqu'ici repérée, du substantif « ésotérisme », est en allemand (*Esoterik*) et date de 1792 [\[1\]](#) – dans le contexte de débats portant sur les enseignements secrets des pythagoriciens, et sur la Franc-Maçonnerie. Puis on le trouve en français, peut-être pour la première fois, en 1828, sous la plume de Jacques Matter, dans son *Histoire critique du gnosticisme et de son influence* (comme l'a signalé l'historien Jean-Pierre Laurant en 1992). Matter entendait par là une libre recherche synchrétique puisant dans les enseignements du christianisme et dans certains aspects de la pensée grecque, notamment du pythagorisme. Pour la période antérieure, nous devons nous contenter de l'adjectif – et depuis 1828 le mot s'est révélé sémantiquement gonflable et perméable à merci. Interroger son étymologie (*eso* renvoie à l'idée d'intériorité, et *ter* évoque une opposition) n'est guère fructueux et relève souvent d'un besoin de découvrir ce que l'« ésotérisme » serait « en soi » (sa « vraie » nature). En fait, il n'existe rien de tel, bien que ceux qui prétendent le contraire soient nombreux – chacun y allant de sa définition, en fonction de ses propres intérêts ou présupposés idéologiques. Il nous paraît plus fructueux de commencer par répertorier les divers sens qu'il revêt selon les locuteurs.

I. – Cinq acceptions du mot « ésotérisme »

Premier sens : un ensemble hétéroclite.

Dans cette acception, la plus courante, « ésotérisme » apparaît par exemple comme titre de rayons de librairies et dans maints discours médiatiques pour désigner presque tout ce qui exhale un parfum de mystère. En anglais, l'étiquette utilisée est souvent *Occult* ou *Metaphysics*.

Deuxième sens : des enseignements ou des faits « secrets » parce que volontairement cachés.

C'est par exemple la « discipline de l'arcane », la stricte distinction entre initiés et profanes. Ainsi, « ésotérique » est souvent employé comme synonyme d'« initiatique », y compris par certains historiens traitant de doctrines qui auraient été gardées secrètes, par exemple chez les premiers chrétiens ; pour le grand public, il renvoie aussi à l'idée que des secrets auraient été jalousement gardés au cours des siècles par les magistères ecclésiastiques comme la vie cachée de Jésus, sa liaison avec Marie-Madeleine – ou que d'importants messages auraient été glissés dans une œuvre par leur auteur. Malgré la différence de leur propos, des romans comme *Il Pendolo di Foucault* (1988) d'Umberto Eco et *The Da Vinci Code* (2003) de Dan Brown tirent habilement parti de l'engouement d'un vaste public pour ce qui relève des fameuses « théories du complot ».

Troisième sens : un mystère est inhérent aux choses mêmes.

La Nature serait pleine de « signatures » occultes ; il existerait des rapports invisibles entre astres, métaux et plantes ; l'Histoire humaine elle aussi serait « secrète », non pas parce que des hommes auraient voulu dissimuler certains événements, mais parce qu'elle recèlerait des significations auxquelles l'historien « profane » n'aurait pas accès. La « philosophie occulte », comme on disait à la Renaissance, est sous ses diverses formes une entreprise de déchiffrement de tels mystères. De même, certains appellent « Dieu ésotérique » le « Dieu caché » (celui qui ne se révèle pas tout entier).

Quatrième sens : « Gnose », comprise comme mode de connaissance mettant l'accent sur l'« expérientiel », le mythique, le symbolique, plutôt que sur des formes d'expression d'ordre dogmatique et discursif.

Les voies permettant d'acquérir ce « mode de connaissance » varient selon les écoles ; elle fait l'objet d'enseignements initiatiques prodigués au sein de groupes qui prétendent la posséder, mais parfois on considère aussi qu'elle serait accessible sans eux. Entendu ainsi, « ésotérisme » est souvent associé à la notion de « marginalité religieuse » pour ceux qui entendent faire une distinction entre les diverses formes de gnose, d'une part ; et les traditions établies ou les religions constituées, d'autre part.

Cinquième sens : la quête de la « Tradition primordiale ».

On pose l'existence d'une « Tradition primordiale » dont les diverses traditions et religions répandues de par le monde ne seraient que des morceaux éclatés et plus ou moins « authentiques ». Ici, l'ésotérisme est l'enseignement des voies qui permettraient d'accéder à la connaissance de cette Tradition ou de contribuer à la restaurer. Cet enseignement est principalement celui de l'« École traditionaliste », dite aussi « pérennialisme », dont les représentants anglophones utilisent volontiers le mot *esoterism* pour se démarquer de la plupart des autres acceptions d'« ésotérisme » (*esotericism*).

Malgré certains rapports de proximité, ces cinq sens diffèrent évidemment les uns des autres. Il s'agit de savoir auquel on a affaire quand quelqu'un emploie ce « mot tiroir » (il en va ainsi d'autres mots, comme « religion », « sacré », « magie », « spiritualité », « mystique »...). Pris dans le premier sens, il peut désigner presque n'importe quoi. Prenons l'exemple de « l'Égypte mystérieuse » ; aujourd'hui encore, maints auteurs se complaisent à déceler dans l'Égypte ancienne un « ésotérisme » présent sous forme d'initiations et de sublimes connaissances. Or ces pratiques n'existent guère que dans leur propre imaginaire de modernes ; et même en supposant qu'ils aient partiellement raison, il ne s'agirait jamais là que d'une forme de religiosité présente dans bien des systèmes religieux. Il n'en est pas moins légitime et intéressant, pour l'historien, d'étudier les diverses formes d'égyptomanie propres aux courants ésotériques occidentaux, car elles font souvent partie de leur répertoire thématique. On qualifie souvent aussi d'« ésotérique » une image, un thème ou un motif – alors que par eux-mêmes ils font partie d'un répertoire beaucoup plus général.

Le deuxième sens embrasse à la fois trop et pas assez (outre le fait que, quand secrets il y a, ils sont généralement de polichinelle). Trop, parce que l'idée de « choses volontairement cachées » est universelle. Pas assez, parce qu'il serait faux de dire « secrets » quantité de courants ou de traditions, comme par exemple – pour nous en tenir à la période qui va du XV^e au XVII^e siècle – l'alchimie, l'hermétisme néoalexandrin, la théosophie, le rosicrucisme ; de fait, pour sa plus grande part, l'alchimie (tant matérielle que « spirituelle ») n'est pas secrète, puisqu'elle n'a cessé de se faire connaître par d'abondantes publications offertes à un vaste public ; l'hermétisme de la Renaissance (*infra*, II) n'est jamais qu'une des manifestations du courant humaniste, qui s'adressait à tous les lettrés ; les écrits théosophiques ont toujours circulé dans les milieux les plus variés, chrétiens et autres ; le rosicrucisme originel (début du XVII^e siècle) est surtout une sorte de programme politico-religieux.

L'idée selon laquelle le réel serait en grande partie caché de par sa nature même – troisième sens – est présente dans toutes les cultures, et comme elle y revêt diverses connotations, mieux vaut trouver un terme plus précis pour définir chacune d'elles. De même, pour ce qui concerne le quatrième sens – «

ésotérisme » synonyme de « gnose » –, il peut paraître inutile de ne pas se contenter de ce second mot. Certes, nombre de ceux qui entendent parler d'« ésotérisme en soi » tentent de trouver des termes équivalents dans des cultures distinctes de la nôtre (aux Indes, en Extrême-Orient, etc.) ; mais les termes ainsi convoqués ne possèdent pas la même charge sémantique et renvoient à des sens fort divers. Le cinquième sens, enfin, désigne lui aussi quelque chose de relativement précis (un courant de pensée assez spécifique) ; dès lors, il suffirait d'employer le terme « pérennialisme » plutôt qu'« ésotérisme » ; et cela, en reconnaissant à ceux qui se rattachent à ce courant le droit d'user du second terme. Au demeurant, et comme on l'a vu, eux-mêmes préfèrent, en anglais, parler d'*esoterism* plutôt que d'*esotericism*.

Pour ces diverses raisons, « ésotérisme » est entendu (surtout depuis le début des années 1990 environ, cf. *infra*, II, IV, V) dans une sixième acception par la plupart des historiens.

II. – Sens sixième : un ensemble de courants historiques spécifiques

De fait, en partant de nos premiers travaux (au début des années 1990) portant sur la notion d'ésotérisme (*infra*, IV), ces historiens ont, comme nous-mêmes, conservé le mot par pure commodité (il avait le mérite d'exister déjà) pour désigner une « histoire des courants ésotériques occidentaux », c'est-à-dire d'un ensemble de courants qui, comme on va le voir, présentent de fortes similitudes et se trouvent reliés historiquement les uns aux autres. « Occidental » désigne ici un Occident « visité » par des traditions religieuses juives, musulmanes, voire extrême-orientales avec lesquelles il a cohabité mais qui ne se confondent pas avec lui ; par exemple, la Kabbale juive ne ressortit pas à cet « ésotérisme occidental » ainsi compris, alors que la Kabbale dite chrétienne, elle, en fait partie.

Parmi les courants qui illustrent cet « ésotérisme occidental » (entendu, donc, dans le sens sixième) figurent notamment, pour l'Antiquité tardive et le Moyen Âge : l'hermétisme alexandrin (les écrits grecs attribués au légendaire Hermès Trismégiste, II^e et III^e siècles de notre ère) ; le gnosticisme chrétien, diverses formes de néopythagorisme, d'astrologie spéculative, d'alchimie. Et pour la période dite moderne citons surtout : à la Renaissance, l'hermétisme néoalexandrin, la Kabbale chrétienne (corpus d'interprétations de la Kabbale juive visant à harmoniser celle-ci avec des vérités du christianisme), la *philosophie occulta*, le courant dit paracelsien (du nom du philosophe Paracelse) et ses dérivés ; après la Renaissance : le rosicrucisme et ses variantes, ainsi que la théosophie chrétienne – apparus au XVII^e siècle –, l'« Illuminisme » du XVIII^e siècle, une partie de la *Naturphilosophie* romantique, le courant dit « occultiste » (du milieu du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e). Selon certains représentants de cette spécialité, l'« Ésotérisme occidental » s'étend sur ce vaste champ, depuis l'Antiquité tardive jusqu'à aujourd'hui (acception large). Selon d'autres représentants de cette même spécialité, il est préférable de l'entendre dans un sens plus restreint en se limitant à la période dite « moderne » (depuis la Renaissance jusqu'à nos jours) ; ils parlent alors d'un « Ésotérisme occidental moderne » (acception restreinte).

Ce petit livre suit la seconde approche (acception restreinte), bien que le chapitre I (« Sources antiques et médiévales des courants ésotériques occidentaux modernes ») porte sur les quinze premiers siècles de notre ère. La raison de ce choix est qu'à partir de la fin du XV^e siècle de nouveaux courants sont apparus, de façon très novatrice en ce sens qu'ils se trouvaient intrinsèquement liés à la modernité naissante, au point d'en constituer un produit spécifique. Ils se sont en effet réappropriés, dans une lumière de christianisme mais selon des modes originaux, des

éléments ayant appartenu à l'Antiquité tardive et au Moyen Âge (comme stoïcisme, gnosticisme, hermétisme, néopythagorisme). Ainsi, c'est seulement au début de la Renaissance qu'on a commencé à vouloir rassembler une variété de matériaux antiques et médiévaux du type qui nous occupe, en pensant qu'ils pouvaient constituer un ensemble homogène. Marsile Ficin, Pic de La Mirandole et autres (chap. II, I, 1, 2) entreprirent de les considérer comme complémentaires les uns des autres, de leur chercher des dénominateurs communs, jusqu'à poser l'existence d'une *philosophia perennis* (une « philosophie pérenne »). Réels ou mythiques, ses représentants constituaient, pensait-on, comme les maillons d'une chaîne ; c'étaient Moïse, Zoroastre, Hermès Trismégiste, Platon, Orphée, les Sibylles, et parfois d'autres personnages aussi. Ainsi, après l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492, la kabbale juive pénétra en milieu chrétien pour s'y trouver interprétée à la lumière de traditions (hermétisme alexandrin, alchimie, pythagorisme, etc.) qui, elles, n'étaient pas juives.

Des raisons d'ordre théologique rendent compte, dans une large mesure, d'un tel besoin de recourir à des traditions anciennes. Longtemps, en effet, le christianisme avait conservé en son sein certaines formes de savoir qui entraient dans le champ de la théologie (ou des théologies) et portaient sur l'articulation entre les principes métaphysiques et la cosmologie (les « causes secondes »). Mais après que la théologie se fut peu à peu délestée de la cosmologie, c'est-à-dire d'une partie d'elle-même, alors ce vaste champ se trouva récupéré, réinterprété « de l'extérieur » (hors du champ théologique) par une tentative extra-théologique de relier l'universel au particulier – d'occuper l'interface entre métaphysique et cosmologie. Or maints penseurs de l'époque de la Renaissance croyaient trouver dans certaines traditions du passé des éléments susceptibles de justifier une telle tentative.

À celle-ci vient s'ajouter, en corollaire, l'idée de « révélations possibles à l'intérieur de la Révélation même » (pour reprendre l'heureuse expression proposée par l'historien Jean-Pierre Brach). En d'autres termes, un croyant qui adhère à l'enseignement de son Église pourrait néanmoins bénéficier d'une « révélation » non dispensée par le catéchisme officiel (la « Révélation » telle qu'elle est enseignée), mais par sa nature même elle serait propre à approfondir le sens et le contenu de ce catéchisme. Ceux qui exploitent la certitude de cette « révélation intérieure » tendent plutôt au discours impersonnel, soit en exhibant une tradition à laquelle ils auraient eu accès, une transmission dont ils seraient les dépositaires, soit en s'affirmant gratifiés d'une inspiration venue directement d'en haut. Cette idée est très présente, certes, au sein des trois grandes religions du Livre (où souvent elle se trouve contestée par les orthodoxies en place), mais à l'époque de la Renaissance elle est, elle aussi, un moyen d'enrichir un enseignement officiel ressenti comme appauvri – et elle demeurera très présente dans l'histoire des courants ésotériques modernes.

Enfin, ces trois espaces de discours (recherche d'une philosophie pérenne, autonomisation d'un discours extrathéologique en matière de cosmologie, et idée de révélations possibles à l'intérieur de la Révélation) constituent, particulièrement les deux premiers, un aspect essentiel de la modernité naissante. Pour celle-ci, qui se trouve confrontée à elle-même, il s'agit de répondre à des questions posées par son propre avènement – et bien moins, contrairement à ce qu'on croit trop souvent, de proposer une sorte de « contre-culture » dirigée contre la modernité. Cette remarque s'applique tout aussi bien, comme on le verra, aux courants ésotériques ultérieurs.

III. – De l'approche religioniste et universaliste à l'approche historico-critique

Traiter de l'ésotérisme compris dans ce sens sixième (*supra*, II) relève d'un mode d'approche de type historico-critique. Nous reviendrons (*infra*, IV, V) sur les manières selon lesquelles il se décline ;

mais, auparavant, il paraît nécessaire d'en présenter un autre, suivi par maints auteurs qui, eux aussi, entendent traiter de l'histoire de l'« ésotérisme ». Cela permettra de faire ressortir certaines implications dont les autres sens (un à cinq : *supra*, I) sont chargés.

Ce second mode d'approche repose sur une position soit « religioniste », soit « universaliste », soit encore sur les deux en même temps. La première consiste à poser que, pour étudier valablement une religion, une tradition, un courant spirituel, etc., il est nécessaire d'y adhérer soi-même sous peine de n'y pas comprendre grand-chose. La seconde consiste à postuler l'existence d'un « ésotérisme universel » dont il s'agirait de découvrir, d'explicitier la « vraie » nature ; on peut remarquer que, dans ce type de discours, « ésotérisme » est la plupart du temps synonyme de « sacré » en général, voire de « religion » comprise *sub specie aeternitatis*.

La position à la fois religioniste et universaliste est représentée principalement par le courant pérennialiste évoqué *supra* (I), qui s'est répandu dans la plupart des pays occidentaux surtout depuis le milieu du XX^e siècle. Il fera (chap. V, II, 1) l'objet d'une présentation spécifique. Deux exemples de religionistes savants : Robert Amadou, dont l'œuvre est abondante ; son premier ouvrage marquant s'intitule *L'occultisme. Esquisse d'un monde vivant* (1950). « Occultisme » est ici synonyme d'« ésotérisme » compris dans les sens deux, trois et quatre à la fois, présentés ci-dessus (I). Gerhard Wehr, qui limite son champ au monde occidental et tente, tout au long d'une série de monographies de qualité, de trouver des concordances entre Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Novalis, Jacob Böhme, etc. (*Esoterisches Christentum*, 1975 et 1995). Exemple d'universaliste : Pierre Riffard, qui a posé (dans *L'ésotérisme : Qu'est-ce que l'ésotérisme ? Anthologie de l'ésotérisme*, 1990) l'existence d'un « ésotérisme universel » composé, selon lui, de huit invariants. Ce seraient : l'impersonnalité des auteurs ; l'opposition entre profanes et initiés ; le subtil ; les correspondances ; les nombres ; les sciences occultes ; les arts occultes ; l'initiation.

Dans le climat intellectuel des années 1960 et 1970, de savants philosophes et historiens se sont montrés enclins à voir dans les courants ésotériques (ainsi que dans diverses formes de « spiritualité ») du passé une sorte de « contre-culture » qui aurait été généralement bénéfique à l'humanité et dans laquelle notre époque désenchantée aurait tout intérêt à venir puiser. S'inscrivent dans ce mouvement un certain nombre de personnalités liées au groupe Eranos, comme Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Henry Corbin, Ernst Benz, Gilbert Durand ou Joseph Campbell. Certes, les Conférences Eranos, qui se sont tenues à Ascona (Suisse) de 1933 à 1984 et dont tous les Actes ont été publiés, ont contribué à stimuler l'intérêt d'une bonne partie du monde académique, tant pour le comparatisme en histoire des religions que pour diverses formes d'« ésotérisme » ; toutefois, en raison de leur orientation majoritairement apologétique, elles n'ont pas manqué de susciter des réticences de la part des chercheurs d'orientation plus strictement historique, notamment de ceux dont les travaux portent sur l'« ésotérisme » compris au sixième sens du terme.

Parmi les historiens de l'ésotérisme compris dans le sens sixième, il convient de distinguer deux catégories. D'une part, ceux qui, très nombreux, travaillent sur des courants (des mouvements, des sociétés) ou des auteurs particuliers ; leur propos n'est pas de s'interroger sur l'existence ou la nature de la spécialité considérée en tant que telle (*infra*, chap. V, II, 3). Et, d'autre part, les « généralistes », qui entendent étudier cet ésotérisme dans son ensemble (bien entendu, des « universalistes » comme Riffard sont à leur manière des généralistes, mais nous ne considérons ici que ceux qui adoptent une démarche historico-critique). Ils l'étudient en le considérant soit *lato sensu*, soit *stricto sensu* (les vingt siècles de notre ère, ou seulement l'époque dite « moderne », qui commence à la Renaissance ;

cf. *supra*, II). La plupart des « généralistes » adoptent (à l'instar des « non-généralistes ») une approche empirique de type historico-critique. Ils entendent se démarquer des nombreux travaux à caractère religioniste, y compris de ceux dont ils reconnaissent pourtant l'importance en ce qui concerne au moins les « origines » de leur spécialité (cf. *supra*, à propos des Conférences Eranos).

L'ouvrage (d'orientation non religioniste, non universaliste) de Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, paru en 1964, a préparé la voie à la reconnaissance académique de ce champ d'étude entendu dans le sens sixième. On a pu, à propos de cet ouvrage, parler d'un « paradigme Yates », qui repose sur deux idées : a) il aurait existé du XV^e au XVII^e siècle une « tradition hermétique » dressée contre les traditions dominantes du christianisme et de la rationalité ; b) elle aurait paradoxalement constitué un facteur positif important dans le développement de la révolution scientifique. Ces deux propositions sont contestables, mais le *Giordano Bruno* n'en a pas moins suscité le vif intérêt de nombreux chercheurs pour cette notion de « tradition hermétique » appliquée non seulement à l'époque de la Renaissance (étudiée par Yates), mais aussi à celles qui l'ont suivie et qui l'ont précédée. De fait, son « paradigme » s'est trouvé supplanté par un autre, introduit par l'auteur de ces lignes (en 1992 notamment, dans la première édition de ce petit livre).

IV. – Une nouvelle manière de construire l'objet

De fait, en nous interrogeant sur la possibilité de fonder un nouveau paradigme, nous entendions d'entrée de jeu nous démarquer de ce que des « ésotéristes » ou leurs adversaires, et même de ce que des historiens pourtant non idéologiquement engagés, avaient pu entendre eux-mêmes par « ésotérisme » (ou, comme Yates, « tradition hermétique »). En effet, la plupart d'entre eux ont tendance à désigner ainsi un « type idéal » (autres exemples de types idéaux : « raison », « foi », « sacré », « magie », « gnose », « mystique »...) que dans un premier temps ils adoptent comme un a priori et auquel ils s'efforcent, dans un second temps, de faire correspondre des phénomènes particuliers. Il ne s'agissait donc pas de construire, ou de reconstruire, une hypothétique « doctrine ésotérique », par exemple, mais de commencer par observer empiriquement (sans présupposé essentialiste ou apologétique) un ensemble de matériaux variés, pris dans une période historique et une aire géographique données (la période moderne, en Occident), en nous demandant si certains de ces matériaux présenteraient suffisamment de caractéristiques communes (au pluriel, donc) pour que leur ensemble pût être considéré comme un champ spécifique. Pour qu'il pût l'être, il nous semblait en effet nécessaire que ces caractéristiques fussent plusieurs – une seule aurait inéluctablement conféré à l'objet construit une portée universelle, ce qu'il s'agissait précisément d'éviter.

De fait, un certain nombre de caractéristiques se sont dégagées de cette observation. Prises dans leur ensemble, elles constituent une construction (un modèle opératoire) – celle de l'objet « Ésotérisme occidental moderne » (comme on l'appelle depuis que nous l'avons proposée), lequel serait identifiable par la présence simultanée d'un certain nombre de composantes distribuées selon des proportions variables (dans un texte, chez un auteur, dans un courant, bien qu'évidemment un discours ne soit jamais « ésotérique » seulement). Quatre sont intrinsèques (fondamentales), en ce sens que leur présence simultanée suffit pour identifier l'objet. Deux autres sont « secondaires », en ce sens qu'elles n'apparaissent que fréquemment, mais elles n'en confèrent pas moins à cette construction une plus grande flexibilité.

Les quatre caractéristiques fondamentales seraient : 1/ *L'idée de correspondances universelles*. Il existerait des correspondances non « causales » entre tous les niveaux de réalité de l'univers, qui est

une sorte de théâtre de miroirs parcouru et animé par des forces invisibles. Par exemple, il existerait des rapports entre le ciel (macrocosme) et l'homme (microcosme), entre des planètes et des parties du corps humain, entre les textes révélés des religions (la Bible, principalement) et ce que la Nature nous donne à voir, entre ces textes et l'Histoire de l'humanité. 2/ *L'idée de Nature vivante*. Le cosmos n'est pas seulement un ensemble de correspondances. Parcourue de forces invisibles mais actives, la Nature entière, considérée comme un organisme vivant, comme une personne, a une histoire, liée à celle de l'homme et du monde divin. À cela s'ajoutent souvent des interprétations, lourdes d'implications, du passage de *Romains*, VIII, 19-22 selon lequel la Nature souffrante, soumise à l'exil et à la vanité, attend elle aussi sa délivrance. 3/ *Le rôle des médiations et de l'imagination*. Ces deux notions sont complémentaires l'une de l'autre. En effet, rituels, symboles chargés de plusieurs sens (un mandala, un jeu de tarot, un verset biblique, etc.), esprits intermédiaires (ainsi, les anges), se présentent comme autant de médiations susceptibles d'assurer des passages entre les divers niveaux de réalité, quand l'imagination « active » (ou « créatrice », ou « magique » – faculté spécifique, mais généralement en sommeil, de l'esprit humain), exercée sur ces médiations, fait de celles-ci un outil de connaissance (de « gnose »), voire d'action « magique » sur le réel. 4/ *L'expérience de la transmutation*. Cette caractéristique vient compléter les trois précédentes en leur conférant un caractère « expérientiel ». Elle est la transmutation de soi-même, qui peut être une « seconde naissance » ; et en corollaire celle d'une partie de la Nature (dans nombre de textes alchimiques, par exemple). Quant aux deux caractéristiques dites secondaires, ce sont, d'une part, une pratique de *concordance* : on pose *a priori* qu'il peut exister des dénominateurs communs entre plusieurs traditions différentes, voire entre toutes, et alors on entreprend de les comparer en vue de trouver une vérité supérieure qui les surplombe ; et c'est, d'autre part, l'accent mis sur l'idée de *transmission* : répandue dans ces courants ésotériques depuis le XVIII^e siècle surtout, elle consiste à insister sur l'importance de « canaux de transmission » ; par exemple, « transmission » de maître à disciple, d'initiateur à initié (on ne peut s'« auto-initier ») ; pour être valable ou valide, cette transmission est souvent considérée comme tenue de s'inscrire dans une filiation dont l'authenticité (la « régularité ») ne fait pas de doute. Cet aspect concerne les courants ésotériques occidentaux à partir du moment surtout où ils ont commencé à donner naissance à des sociétés initiatiques (c'est-à-dire à partir du milieu du XVIII^e siècle).

Cette construction revenait, en fait, à construire l'objet même d'une spécialité pour laquelle aucun modèle théorique (du moins, à caractère empirico-critique) n'avait encore été proposé. Elle a souvent été utilisée par d'autres chercheurs, bien qu'elle ait pu, à l'instar de tout modèle opératoire ou de toute autre taxinomie, susciter des objections portant sur certaines de ses implications. Comme l'a fait remarquer Wouter J. Hanegraaff, par exemple, elle ne rendrait pas suffisamment compte de l'importance de mouvements comme le piétisme du XVII^e siècle, ni du processus de sécularisation par lequel sont passés les courants ésotériques des XIX^e et XX^e. Aussi bien, une construction ne saurait être considérée par son auteur comme une « vérité » ; elle n'est jamais qu'une heuristique provisoire destinée à relancer la réflexion méthodologique. De fait, nombre de chercheurs ont beaucoup contribué, par la suite, à enrichir celle-ci (*infra*, V).

On peut remarquer que les cinq premières des six caractéristiques ou composantes énumérées ci-dessus ne sont pas d'ordre doctrinal. Elles se présentent bien plutôt comme des réceptacles où diverses formes d'imaginaire peuvent prendre place. Par exemple, en matière de « correspondances » nous avons affaire tant à des hiérarchies de type néoplatonicien (le haut est placé hiérarchiquement au-dessus du bas) qu'à des vues plus « démocratiques » (Dieu se trouve aussi bien dans une graine que n'importe où ailleurs ; l'héliocentrisme ne change rien d'essentiel, etc.) ; en matière de «

transmutation », tant à celle de la Nature qu'à celle de l'homme seulement ; en matière de cosmogonie, à des schémas tant émanationnistes (Dieu crée l'univers par émanation de Lui-même) que créationnistes (l'univers a été créé *ex nihilo*) ; en matière de réincarnation, tant à une défense qu'à un rejet de cette idée ; en matière d'attitude face à la modernité, certains l'intègrent facilement, d'autres en rejettent toutes les valeurs, etc. De fait, pour la plupart des représentants de cette forme de pensée, il s'agit moins de croire que de connaître (gnose) et de « voir » (par l'exercice de l'imagination active, créatrice – troisième composante). Ainsi, aborder comme un ensemble de réceptacles d'imaginaire le domaine étudié nous paraît plus conforme à sa nature propre que de tenter de le définir à partir de ce qui relèverait de croyances explicites particulières, de professions de foi, de doctrines – tentative qui, selon nous, ne saurait que conduire à une impasse. Cette démarche présente, en outre, l'avantage de favoriser les approches méthodologiques de type pluri- et interdisciplinaire qui permettent de placer notre champ dans le contexte des sciences humaines en général, de l'histoire des religions en particulier.

V. – État de la recherche et institutionnalisation

Sur ce plan méthodologique, justement, nombre de « généralistes » (*supra*, III) ont beaucoup contribué à asseoir la spécialité sur des bases solides. En premier lieu, Wouter J. Hanegraaff, tant par son ouvrage majeur, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (1996), que par une impressionnante série d'articles parus ensuite, tous d'une importance fondamentale. Comparable à sa démarche est celle de Marco Pasi ; ses travaux érudits ont jusqu'ici porté principalement sur le courant dit « occultiste », mais il les a assortis de modèles opératoires fort pertinents pour traiter de notions telles qu'« occultisme » et « magie » dans le contexte de l'ésotérisme occidental moderne (cf. surtout sa thèse, *La notion de magie dans le courant occultiste en Angleterre [1875-1947]*, 2004). Citons encore Jean-Pierre Brach, pour ses examens d'ensemble des caractéristiques historiques propres aux courants ésotériques tels qu'ils se manifestent dans l'espace culturel européen depuis la fin du XV^e siècle ; Andreas Kilcher, qui, en étudiant les divers usages du terme polysémique « kabbale » dans l'Occident moderne, a jeté des lumières nouvelles sur les migrations et dérivations de courants ésotériques modernes (*Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*, 1998) ; Olaf Hammer, dont un des ouvrages porte le titre, évocateur pour notre propos : *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (2001). Important aussi est l'ouvrage de Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Tradition. A Historical Introduction* (2008) – de fait, une excellente introduction à cette spécialité.

D'autres « généralistes » encore s'inscrivent dans cet ensemble de réflexions théoriques qui reposent toutes sur un solide travail de textes. Ainsi, Arthur Versluis, par ses articles parus dans sa revue *Esoterica* et par certains de ses ouvrages ; et Monika Neugebauer-Wölk qui tente, notamment, d'élucider conceptuellement et historiquement la nature des rapports entre ésotérisme et christianisme. Les récents travaux de Kocku von Stuckrad, en particulier son livre *Was ist Esoterik ?* (2005), proposent un modèle d'orientation moins « historienne », assez différente des précédents et dont l'application peut paraître problématique – et qui n'en est que plus stimulant.

Cette liste de « généralistes » soucieux de méthodologie n'est pas exhaustive, mais suggère assez que la spécialité, comprise tant *lato sensu* que *stricto sensu* (vingt siècles, ou cinq seulement), ait déjà pu faire l'objet d'une institutionnalisation académique. Le processus a commencé en 1964. Il revient à la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études (Paris, Sorbonne) le mérite d'avoir, cette année-là, été la première institution universitaire à créer en son sein un intitulé de

Direction d'études (celle de François Secret) d'Histoire de l'ésotérisme chrétien, devenue en 1979 (avec Antoine Faivre) Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine, puis (avec Jean-Pierre Brach) en 2001, et depuis lors : Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine. À l'Université d'Amsterdam, un Département intitulé Histoire de la Philosophie hermétique et des courants apparentés (en fait, l'Histoire des courants ésotériques occidentaux, telle qu'elle est comprise ici) a été créé en 1999 ; il comporte une chaire (dont Wouter J. Hanegraaff est le titulaire), flanquée de deux postes de Maître de Conférence, d'un Secrétaire et de deux PhD lecturers. À l'Université de Lampeter (Royaume-Uni), un Centre for Western Esotericism vit le jour en 2002 ; et en 2006, à celle d'Exeter (Royaume-Uni), un Exeter Center for the Study of Esotericism (EXESEO), ainsi qu'une chaire intitulée Western Esotericism (occupée par Nicholas Goodrick-Clarke). Elle aussi, offre à ses étudiants un curriculum universitaire complet. Une étroite collaboration existe entre ces trois institutions, ainsi qu'entre celles-ci et d'autres en divers pays.

Outre ces créations proprement dites, plusieurs initiatives ont été prises :

Par exemple, à l'Université de Lausanne (Département interfacultaire d'Histoire et Sciences des religions), un programme bisannuel, a été établi en 2003 (par Silvia Mancini) ; il porte sur une introduction au champ de cette spécialité. En Allemagne, à l'Université Martin-Luther de Halle-Wittenberg, des programmes de recherches ont été créés (notamment par Monika Neugebauer-Wölk), consacrés aux courants ésotériques de l'époque des Lumières ainsi qu'aux « mouvements hermetico-ésotériques » du début des Temps modernes. À l'Université Ludwig-Maximilian de Munich, Hereward Tilton a conduit de 2004 à 2006 un séminaire « Introduction à l'histoire de l'ésotérisme occidental ». On pourrait multiplier les exemples.

À ces initiatives viennent s'ajouter divers symposia, colloques, associations :

Au sein de l'AAR (American Academy of Religion, États-Unis), un *program-unit* « Modern Western Esotericism » avait été institué pour le congrès annuel de 1980 ; il fut suivi par plusieurs autres, dont « Esotericism » en 1986, qui cessa de fonctionner en 1993 en raison de l'orientation pérennialiste de ses organisateurs, vivement critiquée par plusieurs des participants. Il fit place alors, à partir de 1994, à des programmes de type historico-critique dirigés par James Santucci ; d'abord, sous le titre « Theosophy and Theosophic Thought », puis en 1999 sous celui de « Western Esotericism since the Early Modern Period ». Depuis 2004, ce *program-unit* est devenu « Western Esotericism » ; sous la direction d'Allison Coudert et de Wouter J. Hanegraaff, il suit lui aussi une orientation historique stricte. On notera que ces dernières reformulations (de 1994 à 2004) coïncidaient à peu près avec la reprise du processus d'institutionnalisation et de professionnalisation en plusieurs pays (cf. *supra*), amorcé dans le sillage de la création de la chaire parisienne en 1964. Toujours aux États-Unis, de nouvelles associations à caractère international ont vu le jour, qui travaillent dans ce même esprit. Ainsi, The Association for the Study of Esotericism (ASE), créée en 2002, dirigée par Arthur Versluis et Allison Coudert ; parmi les colloques qu'elle a organisés figure notamment *Esotericism, Art and Imagination* (Université de Davis, Californie, 2006). Outre ces initiatives proprement américaines, dans le cadre de l'International Association for the History of Religion (IAHR, qui tient son congrès tous les cinq ans) fut créé en 1995, à Mexico City, un atelier *Western Esotericism and the Science of Religion* (Actes parus, cf. Bibliographie), qui fut suivi de deux autres : *Western Esotericism and Jewish Mysticism* (Durban, 2000) et *Western Esotericism and Polemics* (Tokyo, 2005). Dans le cadre de l'Association pour la recherche internationale sur l'ésotérisme (ARIES) et de la Section des

Sciences religieuses de l'EPHE s'est tenu le colloque *Autour de l'œuvre de Frances A. Yates (1899-1981) : Du réveil de la tradition hermétique à la naissance de la science moderne* (Paris, 2001). À Esalen (Californie), un programme de cinq colloques a été établi en 2003, dont quatre se sont déjà tenus : *The Varieties of Esoteric Experience* (2004), *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in Western Esotericism* (2005, Actes parus), *Hidden Truths, Novel Truths* (2006,), *Western Esotericism and Altered States of Consciousness* (2007). C'est dans un tel contexte que se situe, en septembre de cette même année 2006, à Bucarest, l'une des neuf sessions du colloque international *Histoire religieuse de l'Europe et de l'Asie*, qui avait pour thème « Courants hermétiques et ésotériques » –, et que se situe aussi la conférence internationale *Formes et courants de l'ésotérisme occidental* (Venise, octobre 2007, Actes parus). Mentionnons enfin l'International European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE, <http://www.esswe.org/>), créée en 2002 ; ce lieu d'échanges et d'informations créé en 2002 rassemble de nombreux chercheurs du monde entier et organise des colloques internationaux : *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism* (Université de Tübingen, 2007, Actes parus) ; *Capitales de l'ésotérisme européen et Dialogue transculturel* (Strasbourg, 2009) ; *Lux in Tenebris: The Visual and the Symbolic in Western Esotericism* (Szeged, 2011).

Aux quelques publications déjà mentionnées il convient surtout d'ajouter ici le *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, paru en 2005, qui réunit environ quatre cents articles rédigés par quelque cent quatre-vingts collaborateurs et couvre le champ de l'ésotérisme occidental depuis l'Antiquité tardive jusqu'à nos jours ; cf. *in cauda* la Bibliographie, qui comporte aussi une liste des revues et des bibliothèques spécialisées. Et comme celle-ci ne comporte pas de titres d'articles mais d'ouvrages seulement, il semble utile de citer ici la copieuse rubrique annuelle intitulée « Bulletin d'histoire des ésotérismes », tenue par le « généraliste » Jérôme Rousse-Lacordaire depuis 1996 dans la *Revue des Sciences philologiques et théologiques* (l'ensemble des comptes rendus et informations diverses accumulés dans les livraisons de ce « Bulletin » constitue d'ores et déjà une véritable somme).

VI. – Obstacles passés et présents à la reconnaissance de ce champ spécifique

Ainsi, après avoir été longtemps marginalisé, ce champ spécifique fait de façon accrue l'objet d'une reconnaissance officielle. Or quatre obstacles ont retardé cette reconnaissance et continuent à freiner plus ou moins son développement.

Le premier obstacle est l'existence d'approches à caractère religioniste/universaliste. Il en a été traité suffisamment plus haut (III) pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister sur la nécessité, pour l'historien, de s'en démarquer nettement – ce qui, évidemment, n'implique pas pour autant que celui-ci ait à se prononcer sur leur pertinence philosophique.

Le deuxième obstacle est le confusionnisme favorisé par le premier des sens énumérés plus haut (cf. *supra*, I). En l'occurrence, on voit même souvent des gens sérieux, des spécialistes de telle ou telle discipline, utiliser comme mot tiroir et faute de mieux, avec la complicité de leur public et des éditeurs, « ésotérisme » pour désigner certains des domaines dont ils traitent (comme Imaginaire, littérature initiatique ou fantastique, symbolisme religieux, œuvres artistiques parées de quelque voile de mystère, etc.). Cette tendance est due à l'adoption plus ou moins implicite d'une « idée reçue » qui s'est peu à peu répandue en Occident, surtout depuis le XIX^e siècle. Elle consiste à poser l'existence d'une sorte de contre-culture, vaguement comprise comme l'ensemble de ce que recouvre le premier des six sens du mot « ésotérisme ». Et par l'effet d'un curieux renversement il arrive que ce mot

désigne non plus cet ensemble lui-même, mais se trouve convoqué pour désigner étrangement un aspect seulement de la « magie » et/ou des « sciences occultes ».

Le troisième obstacle tient à l'influence résiduelle de modèles et de présupposés théologiques dans l'étude des religions en général et dans celle du christianisme en particulier. Tandis que, depuis le XIX^e siècle, l'Histoire des religions avait commencé à s'émanciper de la théologie chrétienne, on n'en avait pas moins continué longtemps à adopter des vues insuffisamment critiques (voire crypto-catholiques) selon lesquelles les courants ésotériques se ramèneraient à des hérésies marginales ou à des superstitions plus ou moins « condamnables » – alors qu'en fait ils se présentent généralement comme bien moins « marginaux » que « transversaux ». Or, s'il est vrai que les discours que nous qualifions ici d'ésotériques contiennent parfois des propositions hérétiques au regard d'institutions religieuses, cela n'est en aucune manière ce qui définit ces discours comme « ésotériques » ; en effet, une hérésie, pour pouvoir être considérée comme telle, doit être formulée en concepts incompatibles avec d'autres concepts qui, eux, constituent un dogme. En fait, les discours en question sont bien moins de l'ordre du concept que de l'image, et plus généralement de la pensée mythique. Aussi bien cette forme de pensée – comme nous le verrons ultérieurement – pénètre-t-elle fréquemment la plupart des religions constituées ; le catholicisme n'y échappe évidemment pas, et contrairement à ce que pourraient laisser croire maints travaux consacrés à l'histoire des Églises (ils ne font souvent que traiter d'oppositions du type Églises/sectes ou orthodoxie/hérésies), au cours des trois premiers siècles de la période dite moderne et jusqu'au début du XVIII^e siècle ces courants faisaient encore partie, comme dans les siècles antérieurs, de l'histoire générale du christianisme ; ils constituent, rappelons-le (*supra*, II), une dimension – malheureusement trop longtemps négligée par la recherche historique – de la culture chrétienne « visitée » par l'islam et le judaïsme. Ils ne se présentaient pas alors comme une contre-culture ou une « contre-tradition » qui se serait, par sa nature même, trouvée en opposition avec les pouvoirs religieux en place (il n'en est pas moins nécessaire, évidemment, d'étudier les rapports complexes qu'ils ont entretenus avec les institutions établies). Ce ne fut pas davantage le cas de nombre d'entre eux au cours des trois derniers siècles ; ainsi, à propos du XVIII^e siècle, période « pivotale », on ne saurait parler de « front ésotérique » dressé contre les défenseurs de la « raison », car, là encore, l'examen des faits vient contredire de trop commodes schémas. Ajoutons que cette idée de « contre-culture » prend parfois une connotation nettement péjorative, due à la récupération, par des mouvements d'extrême droite, de certains thèmes présents dans la littérature des courants ésotériques. Or, si des théoriciens nazis ou proches du nazisme, par exemple, ont fait usage de tels thèmes, ce fut de manière fort limitée et en les défigurant ; mais cela a suffi pour susciter dans maints esprits un amalgame (cf. la bonne mise au point de Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism*, 1985). Et si, d'autre part, il est vrai que des penseurs d'extrême droite se sentent des affinités avec le pérennialisme (chap. V, II, 2), cela ne signifie pas pour autant (l'exemple de René Guénon suffirait à le montrer) que, par nature, ce courant relèverait de semblables formes d'extrémisme. Enfin, on ne saurait trop répéter qu'au XIX^e siècle, par exemple, l'orientation politique de maints représentants des courants ésotériques était plutôt dirigée dans un sens tout différent, vers des formes de socialisme.

Le quatrième obstacle, enfin, est lié à l'histoire même des spécialités académiques dont la discipline Histoire des religions est composée. En effet, si cette discipline avait depuis longtemps déjà admis en son sein des spécialités telles que le gnosticisme de l'Antiquité tardive, les théosophies juives (la Kabbale juive, notamment) et musulmanes, ou encore la mystique chrétienne, il faut dire en échange que les courants ésotériques occidentaux, en particulier ceux de la période moderne, ont tardé bien davantage à y entrer à part entière. Pour deux raisons : d'une part, on préférerait se concentrer sur les

religions non occidentales, abandonnant ainsi l'histoire du christianisme, même comprise au sens large, à l'historiographie des Églises ; d'autre part, on avait tendance à identifier ce champ à celui de la « mystique », voire du « mysticisme ». En outre, l'existence desdits courants de l'époque moderne s'est trouvée, sous l'influence du discours théologique, occultée par le débat instauré entre pensée rationaliste et religion ; ensuite, lorsque de nouveaux types de rationalité apparurent, ils restèrent malgré tout relégués dans les oubliettes de l'historiographie parce qu'ils venaient perturber ou compliquer l'idée selon laquelle l'histoire des idées scientifiques se ramènerait à celle d'une science qui se serait progressivement émancipée du religieux. On ne songeait donc guère à les aborder sous l'angle de leur spécificité. Semblablement, on note que, au cours des trois dernières décennies, des chercheurs – sociologues, pour la plupart – travaillant sur le « Nouvel Âge » et les Nouveaux Mouvements religieux (dont un grand nombre est, hélas, qualifié de « sectes » par les médias et les pouvoirs publics) ont parfois tendance à appeler « ésotérisme » leur vaste domaine – d'où l'idée qu'il n'y aurait pas lieu de considérer l'ésotérisme occidental comme un champ spécifique de recherche.

VII. – Perspectives : jeter des lumières nouvelles sur des questions anciennes

De l'exposé de ces facteurs de retardement, en particulier des deux derniers, il ressort que l'étude de ce champ de recherche est de nature à jeter des lumières nouvelles sur des questions anciennes, notamment en mettant au jour certains « chaînons manquants » que les frontières traditionnelles établies entre diverses autres spécialités avaient pu occulter. Elle incite à revisiter, selon des perspectives neuves, des aspects importants de l'histoire des religions en Occident. De fait, l'Histoire des religions peut maintenant tirer d'autant mieux parti de ces remises à jour que le déclin général de la croyance aux « grands récits » de la modernité va de pair avec l'intérêt pour des modes de pensée qu'une conception normative de l'historiographie avait longtemps laissés pour compte. Aussi une « Histoire des courants ésotériques occidentaux » est-elle de nature à questionner un certain nombre de préjugés encore bien d'actualité ; en voici deux exemples.

Le premier est celui des rapports qu'entretiennent entre eux, en Occident, phénomènes religieux et processus de modernisation/sécularisation. L'incompatibilité entre celui-ci et ceux-là, que stipulait le discours moderniste, paraît déjà contredite, tout concourant à montrer que les courants ésotériques modernes (chrétiens ou non), notamment, ont fait preuve d'une étonnante capacité de survie en s'adaptant et en s'assimilant. Liés comme ils le furent à ce processus général de sécularisation religieuse, ils représentent une dimension – encore souvent mal comprise – de cette société devenue pluraliste. Leur étude, attentive à une constante interaction de discours divers et aux discontinuités historiques, paraît donc bien de nature à s'inscrire dans le projet d'une révision de l'histoire des rapports entre « religion » et « sécularisation », lesquels apparaissent bien plus complexes que le laissaient entendre naguère encore les vues modernistes courantes.

Le second exemple est l'intérêt que présente l'historicisation des discours à caractère « antiésotérique ». En effet, une étude sérieuse de ces courants proprement dits implique nécessairement, du même coup, celle des discours « pour » et « contre » eux, pour ou contre leurs représentants, aussi bien dans le contexte chrétien que dans le contexte séculier. Cet aspect de la recherche historiographique ne peut que contribuer à éclairer l'émergence et les transformations de concepts comme « magie », « occulte », etc., qui, pour le meilleur et pour le pire, furent des éléments fondateurs tant de l'Histoire des religions que de l'Anthropologie, au point de devenir partie intégrante de nos modes de pensée. Il convient de ne jamais oublier, en effet, que semblables concepts, encore souvent chargés d'implications négatives, ont été appliqués par des Occidentaux à des cultures non européennes après

seulement qu'ils les eussent appliqués à eux-mêmes dans un esprit dirigé, en fait, contre leurs propres « démons intérieurs ».

Il s'agit donc de toujours réinterroger ces concepts en les historicisant ; de mettre en question certains des « grands paradigmes » qui continuent souvent à régir notre compréhension de l'histoire ; de soumettre à une problématisation sans cesse renouvelée certains des mécanismes idéologiques encore à l'œuvre dans l'héritage théorétique de l'Histoire des religions. Cette problématisation se doit de porter, notamment, sur les rhétoriques d'exclusion et les « grands interdits » par le moyen desquels l'objet que nous étudions, et d'autres situés dans son voisinage, ont pu se trouver relégués au statut de « l'Autre », du « religieusement autre ».

Notes

[1] Cf. l'article de l'historienne Monika Neugebauer-Wölk, « Der Esoteriker und die Esoterik [...] », p. 217-231 in *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, 10 : 1, 2010. Ainsi qu'elle l'explique, ce terme apparaît sous la plume de Johann Philipp Gabler, qui l'emploie dans son édition (1792) de la *Urgeschichte* de Johann Gottfried Eichhorn.

Chapitre I

Sources antiques et médiévales des courants ésotériques modernes

I. Les onze premiers siècles

1. L'hermétisme alexandrin

Des œuvres éparses, en partie perdues, écrites en grec dans la région d'Alexandrie à l'aube de notre ère et dont la rédaction s'étale sur plusieurs siècles, constituent une masse hétérogène, dite les *Hermetica*. Elles traitent d'astrologie, d'alchimie, de philosophie de la Nature, de cosmologie, de théurgie. Une collection se détache de cet ensemble : le *Corpus Hermeticum* (*ch* en abrégé), qui réunit de petits traités rédigés aux ii^e et iii^e siècles de notre ère ; ils sont au nombre de dix-huit auxquels se rattachent l'*Asclepius* et les « Fragments » dits de Stobée. Leur auteur ou inspirateur légendaire est Hermès Trismégiste, « le trois fois grand », que de nombreuses généalogies mythiques et contradictoires associent au dieu Thot et à l'Hermès grec ; il aurait vécu au temps de Moïse, les Égyptiens lui auraient été redevables de leurs lois et de leurs connaissances. Le Moyen Âge ne connaîtra pas le *ch*, redécouvert à la Renaissance, mais seulement l'*Asclepius* (dans sa traduction latine). Malgré l'aspect spéculatif du *ch*, il ne faut pas y chercher une doctrine unifiée ; d'un traité à l'autre on y relève des contradictions car il est l'œuvre de divers auteurs. Le plus célèbre est le *Poimandrès*, ou *Pimandre*, toujours édité comme le premier dans la série de ceux qui constituent le *ch* ; il développe une cosmogonie et une anthropogonie sur un mode d'illumination et de révélation. Parmi les thèmes qui se dégagent de cet ensemble figurent celui de la chute et de la réintégration, et celui de la mémoire dans ses rapports avec une forme d'imagination « magique ».

Le *ch* lui-même ne traite pas d'alchimie proprement dite. Il semble que, ignorée de l'Égypte pharaonique, elle se soit développée comme un prolongement de l'astrologie hermétiste, notamment à partir de la notion de sympathie liant chaque planète à chaque métal. Jusqu'au ii^e siècle av. J.-C. environ c'est une technique associée à la pratique des arts de l'orfèvrerie. Avec Bolos de Mendès, au ii^e siècle avant J.-C., elle prend un tour philosophique et se présente parfois dans une lumière de révélation. Zozime de Panapolis (iii^e, ou début du iv^e siècle), dont vingt-huit traités ont été conservés, développe une alchimie visionnaire, suivi en cela par Synesius (iv^e siècle), Olympiodore (vi^e siècle) et Stephanos d'Alexandrie (vii^e siècle) chez lesquels aussi l'alchimie est considérée comme un exercice spirituel.

2. Autres courants non chrétiens

À l'hermétisme alexandrin s'ajoutent quatre autres courants non chrétiens, importants dans la genèse de l'ésotérisme moderne. C'est d'abord le néopythagorisme des deux premiers siècles de notre ère ; il ne cessera de réapparaître par la suite sous diverses formes d'arithmosophie. C'est ensuite le stoïcisme, qui s'étend sur près de deux siècles et dont l'un des aspects porte sur l'univers compris comme une totalité organique garantissant l'accord entre les choses terrestres et les choses célestes. C'est également le néoplatonisme qui, de Plotin (205-270) au v^e siècle, enseigne des méthodes permettant d'accéder à une réalité suprasensible, de construire ou de décrire cette réalité dans sa structure et ses articulations. Porphyre (273-305), Jamblique (*Les Mystères d'Égypte*, v. 300), Proclus (412-485) figurent parmi les néoplatoniciens les plus présents dans les courants ésotériques ultérieurs. Au v^e ou au vi^e siècle est rédigé un texte cosmologique de quelques pages, le *Sepher Yetzira* (*Livre de la création*), préfiguration de ce que sera la Kabbale médiévale proprement dite (il contient notamment la première présentation connue du célèbre arbre dit des sephirot). À tout cela s'ajoute une intense activité intellectuelle chez les Arabes, liée à l'expansion rapide de l'islam. Les *Épîtres* arabes des Frères Sincères (ix^e siècle) contiennent maintes spéculations de type cosmologique. À partir de ce même siècle, des textes du néoplatonisme et des *Hermetica* sont traduits en arabe ; ils suscitent l'apparition d'œuvres originales – *Théologie d'Aristote*, ix^e siècle ; *Picatrix* (x^e siècle), somme de connaissances magiques en partie d'origine grecque ; *Tourbe des philosophes*, compilation de discours sur l'alchimie ; *Livre des Secrets de la Création*, vers 825, où se trouve la première version du fameux texte dit *Table d'Émeraude*.

3. Dans la pensée chrétienne des onze premiers siècles

Qu'il ait existé ou non un « ésotérisme chrétien » primitif compris comme un ensemble d'enseignements plus ou moins secrets délivrés par Jésus à ses disciples, et que cet enseignement ait été ou non de type essentiellement juif, voilà des questions encore débattues aujourd'hui. Clément d'Alexandrie (160-215), dont le christianisme hellénistique est teinté de mystique juive, souligne dans ses *Stromates* l'importance de la « gnose » entendue comme une « connaissance » qui soutient la foi et la dépasse ; et Origène (185-254) préconise un effort constant d'interprétation, à plusieurs niveaux, des textes de l'Écriture afin de passer de la foi à cette « gnose ». En marge du christianisme plus ou moins officiel que tous deux représentent, le gnosticisme est un vaste courant qui revêt des formes variées mais dont le thème commun est la délivrance du mal grâce à la destruction de notre univers et à l'élévation de notre âme vers les sphères célestes. À la différence de Basilide et de Valentin, d'autres gnostiques de leur époque (ii^e siècle), comme Marcion, enseignent une conception dualiste (le Mal est ontologiquement égal au Bien) de l'homme et du monde ; on la retrouve sous une autre forme dans le courant dit manichéen issu de Mani (iii^e siècle). Un pessimisme métaphysique marque la pensée – très riche, toute parcourue d'un imaginaire foisonnant – du gnosticisme, qui est aux sources du bogomilisme bulgare du x^e siècle et, partant, du catharisme. Dans la période suivante trois noms se détachent. D'abord le Pseudo-Denys, dont les trois œuvres principales (*Théologie mystique* ; *Noms divins* ; *Hiérarchie céleste*), écrites en grec au vi^e siècle et partiellement inspirées des idées de Proclus, sont notamment consacrées aux anges et resteront une référence obligée en matière d'angéologie. Citons encore Maxime le Confesseur qui, un siècle plus tard, commente les œuvres du Pseudo-Denys ; et au ix^e siècle l'Irlandais Jean Scot Érigène, auteur du *Periphiseon* (*De la division de la Nature*), un des édifices intellectuels les plus importants du Moyen Âge et qui assurera la transmission d'une sorte de platonisme « dynamisé », par bien des aspects proche de la kabbale juive qui va bientôt fleurir en Espagne (III, 1).

II. Dans la pensée médiévale

1. Aspects de la théologie

Le xii^e siècle découvre la Nature en une lumière d'analogie. Rendue accessible à l'Occident depuis peu, la science arabe a favorisé cette orientation. Dans l'École de Chartres, surtout chez Bernard Silvestre (*De mundi universitate*, 1147) et Guillaume de Conches (v. 1080-1145), point d'hiatus encore entre principes métaphysiques et cosmologie. L'époque voit naître le chef-d'œuvre d'Alain de Lille (1128-1203), *De planctu naturae*, les éblouissants textes illustrés et, pourrait-on dire, proto-théosophiques d'Hildegarde de Bingen (1098-1179), notamment son *Scivias* ; apparaissent aussi la *Clavis Phisicae* et l'*Elucidarium* d'Honoré d'Autun, et bien d'autres créations similaires. Si, en cette époque romane, les correspondances, l'imagination symbolique, la Nature et les voies de transformation spirituelle tiennent une grande place, l'esprit franciscain apparu au xiii^e siècle vient, par son amour de la Nature, renforcer cette tendance. L'École d'Oxford y contribue beaucoup aussi (théologie de la lumière chez Robert Grosseteste, alchimie et astrologie chez Roger Bacon [II, 3], etc.), ainsi que l'œuvre de l'Italien saint Bonaventure (1217-1274) dont l'œuvre théologique développe une théorie de la « coïncidence des opposés » qui préfigure celle de Nicolas de Cuse (II, 2). Quand, vers 1300, la pénétration des textes arabes en latinité est pratiquement achevée, on assiste dans la théologie chrétienne au triomphe de l'averroïsme latin – c'est-à-dire de la pensée de l'Arabe Averroès (1126-1198), interprète d'Aristote – au détriment de l'influence du Persan Avicenne (980-1037). D'où, en théologie, l'apparition d'une forme de rationalité qui marquera à jamais l'esprit occidental. D'autre part, le xii^e siècle chrétien et islamique « théologise » de plus en plus les « causes secondes » (c'est-à-dire surtout la cosmologie) dans une direction métaphysique, ce qui va problématiser l'articulation entre principes métaphysiques et Nature. Cette disparition et cette problématisation favoriseront, à la Renaissance, l'apparition des courants ésotériques proprement dits (cf. Introduction, II).

2. « Sommes » et synthèses universelles

De nombreuses *summae* sont des recueils de prodiges et d'observations portant sur les « vertus » à l'œuvre dans les règnes minéral, végétal, animal ; elles préfigurent la *philosophia occulta* de la Renaissance (c'est le cas, par exemple, du *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais, 1245 ; ou du *De proprietatibus rerum* de Bartholomée l'Anglais, vers 1230). Mais il y a aussi des « sommes » qui se présentent comme des systèmes de pensée, de grandes synthèses philosophiques ; mais toutes, comme celle de Thomas d'Aquin, ne s'inscrivent pas dans cette tendance. L'œuvre de l'abbé calabrais Joachim de Flore (v. 1135-1202), qui distingue trois grandes périodes de l'Histoire universelle (le règne du Père, celui du Fils, celui – à venir – du Saint-Esprit), connaîtra dans les Temps modernes une fortune considérable, en particulier par l'utilisation qu'en feront les philosophes de l'Histoire. Citons encore l'*Ars Magna* de Raymond Lulle (Ramon Llull, v. 1232/3-1310 ; II, 3), « art » combinatoire à prétention universelle, marqué par le néoplatonisme médiéval tel que Jean Scot Érigène l'avait transmis à sa manière (I, 3). À la fin du Moyen Âge, Nicolas de Cuse annonce l'hermétisme de la Renaissance par son idée d'une unité fondamentale des religions (*De pace fidei*, 1453) et propose un système du monde, une théorie des « opposés » où l'infiniment grand coïncide avec l'infiniment petit – une science « totale », qui englobe aussi l'astrologie.

3. Hermétisme, astrologie et alchimie

Nombreux sont les ouvrages de magie, comme le *Picatrix* (d'origine arabe, on l'a vu [II, 2], et qui fait maintenant l'objet de traductions latines, d'adaptations) ou ceux qui ressortissent à l'*Ars notoria*, art d'invoquer les anges. Le *ch* est perdu jusqu'à la Renaissance mais il reste l'*Asclepius* en latin et d'autres textes circulent dans la mouvance de l'hermétisme alexandrin. Du xii^e siècle date un des plus connus, le *Liber XXIV philosophorum*, tandis qu'en astrologie se détachent les noms de Roger de Hereford et Jean d'Espagne ; mais cette science n'est pas essentielle dans un monde encore parcouru par le divin : Dante met dans son enfer deux des grands astrologues du xiii^e siècle, Michel Scot et Guido Bonatti. Au début du xiv^e, Raymond Lulle (II, 2) fait à l'astrologie une grande place dans son *Ars Magna*, ainsi que Pietro d'Abano dans son *Conciliator* (1303). Cecco d'Ascoli (1269-1327), autre astrologue fameux, périt sur le bûcher de Florence. Pierre d'Ailly (1350-1420) veut élever l'astrologie au niveau d'une « théologie naturelle » censée illustrer ses rapports complexes avec la science et la pensée chrétienne.

Quant à l'alchimie, elle ne réapparaît pratiquement pas en Europe avant le xii^e siècle ; c'est l'islam qui l'y introduit, par l'intermédiaire de l'Espagne. La fin du xiii^e voit circuler en latin deux textes alchimiques dont on s'inspirera beaucoup par la suite : la *Turba Philosophorum*, d'origine arabe, qui fait dialoguer des alchimistes anciens ; la *Summa*, ensemble d'écrits attribués à l'Arabe Geber ; les spéculations de Roger Bacon (*Opus tertium*, 1267). L'*Aurora consurgens* est de façon légendaire attribuée à Thomas d'Aquin. Citons encore les œuvres attribuées au Catalan Arnaud de Villeneuve (v. 1235-1311), notamment son *Rosarium Philosophorum*. La littérature alchimique commence alors à prendre son essor, pour rester abondante au moins jusqu'au xvii^e. Elle est notamment représentée par maints traités attribués à Raymond Lulle à partir du xiv^e siècle, et qui ne sont pas de lui ; par John Dastin, Petrus Bonus (*Pretiosa inargarita novella*, v. 1330), Nicolas Flamel (1330-1417). À ce dernier se rattachent de belles légendes qui continuent à faire couler beaucoup d'encre. Viennent ensuite George Ripley (*The Compound of Alchemy*, 1470 ; *Medulla alchimiae*, 1476) et Bernard de Trévise (1406-1490). Comme à l'époque hellénistique tardive, certaines formes d'alchimie, au Moyen Âge, donnent déjà l'impression de se déployer sur deux plans, opératif et spirituel.

III. Quêtes initiatiques et arts

1. La kabbale juive

L'influence de la kabbale en latinité sera considérable à partir de la Renaissance (chap. II, I, 2). Faisant suite au *Sepher Yetsirah* (I, 2), une compilation de matériaux kabbalistiques effectuée en Provence au xii^e siècle vient constituer le premier exposé de kabbale proprement dite, le *Bahir*, qui oriente celle-ci dans la double direction d'une gnose d'origine orientale et d'une forme de néoplatonisme. Nombres et lettres de l'Ancien Testament y font l'objet d'une herméneutique susceptible de procurer une connaissance des rapports entre le monde et Dieu, selon une méthode interprétative qui donne à voir dans chaque mot et lettre de la Torah un sens aux ramifications multiples. La kabbale s'enrichit de ce qui restera son livre capital, le *Sepher ha Zohar* (ou *Livre de la Splendeur*), apparu en Espagne peu après 1275. Compilation due sans doute à Moïse de Léon, il représente le sommet de la kabbale juive, c'est-à-dire d'une mystique spéculative appliquée à la connaissance et à la description des œuvres

mystérieuses de la divinité. Le *Zohar* prolonge considérablement la dimension talmudique relative au travail ou aux rites, pour développer une mythologie divino-cosmique dont la pensée de la Renaissance saura tirer parti. Enfin, le grand mystique Abraham Abulafia (1240-1291), né à Saragosse, enseigne une technique méditative à l'aspect initiatique et symbolique, qui fait appel également à des exercices corporels.

2. Chevalerie et sociétés initiatiques

L'art des bâtisseurs d'églises se transmet dans des ateliers dont la franc-maçonnerie moderne se prétendra souvent l'héritière. Obligations, ou « devoirs », des maçons constituent les *Old Charges* (« Anciens Devoirs »), dont les textes qui nous sont parvenus (le *Regius*, v. 1390, et le *Cooke*, v. 1410) traitent de la géométrie comme d'une écriture de Dieu née aux origines du monde. Initiatique est aussi la chevalerie par certains de ses aspects – ce dont les lieux templiers de Tomar, au Portugal, par exemple, paraissent témoigner. Mais la destruction de l'Ordre du Temple en 1312 a suscité l'apparition d'un mythe templier qui ne correspond pas aux faits, de même que la croisade menée contre les Albigeois en 1207 a suscité toutes sortes de légendes concernant leur prétendu « ésotérisme ». En réalité, celui-ci se trouve bien moins dans ces Ordres ou ces mouvements proprement dits que dans les discours inspirés dont ils furent ultérieurement l'objet, surtout à partir de l'époque des Lumières ; ainsi, les symboles de l'Ordre de la Toison d'Or fondé en 1429 par Philippe le Bon serviront à relancer le mythe de Jason dans l'imaginaire occidental, notamment dans la littérature alchimique et, à partir de la seconde moitié du xviii^e siècle, dans certains Hauts Grades de la Franc-Maçonnerie (chap. III, III, 1, 2). Citons enfin les Frères du Libre Esprit (d'Amaury de Bène, à partir de 1206 environ), et surtout les Amis de Dieu rassemblés autour du laïc Rulman Merswin (1307-1382) en leur cloître alsacien appelé L'Île verte.

3. Les arts

Aux xii^e et xiii^e siècles, églises et cathédrales déploient une théologie visionnaire pleine de théophanies et de métamorphoses. Mais n'attribuons pas à leurs architectes et bâtisseurs plus d'intentions qu'ils n'en avaient, malgré quelques références possibles à l'alchimie (ainsi, sur les bas-reliefs du portail central de Notre-Dame de Paris) ou à l'astrologie (tour du Soleil et de la Lune à la cathédrale de Chartres, signes zodiacaux à celle d'Anvers, etc.). C'est encore l'alchimie, qui au xiv^e siècle apparaît sous forme de beaux manuscrits enluminés (celui de Constantinus, et au début du xv^e l'*Aurora consurgens*, le *Livre de la Sainte Trinité*, etc.), tandis qu'en architecture on voudra, au xx^e, voir dans le palais (première moitié du xv^e siècle) de Jacques Cœur à Bourges une vraie « demeure philosophale » (chap. V, I, 1). L'astrologie est présente en art sous la forme très répandue de planches représentant les « enfants des planètes » ; et les cartes à jouer, apparues vers 1375, commencent au début du xv^e à servir de systèmes symboliques en rapport avec dieux et planètes.

Initiation, secret, amour et connaissance se fondent dans un imaginaire chevaleresque dont la première grande expression littéraire s'élabore autour du légendaire roi Arthur ; c'est la *Matière de Bretagne*, dont les héros sont Arthur, Perceval, Lancelot, le Roi Pêcheur. Scenarios et symbolique initiatiques caractérisent davantage encore la littérature du Graal proprement dite. Apparue aux alentours de 1180 avec le livre de Chrétien de Troyes et Robert de Boron, elle associe des traditions occidentales de type chevaleresque à des éléments celtiques, druidiques (ainsi, la *Vita Merlini* au xii^e

siècle), à une forme de christianisme, notamment aux vertus du sang du Christ recueilli par Joseph d'Arimathie. Puis, entre 1200 et 1210, Wolfram von Eschenbach consacre au Graal et à la Chevalerie un *Parzival* dans lequel on retrouve certains éléments alchimiques et hermétistes. Sinon toujours alchimique, du moins initiatique, est encore la quête du Graal racontée dans *Der Junge Titurel* d'Albrecht von Schwarzenberg, longue épopée écrite peu après 1260 ; elle contient une évocation saisissante de l'image du Temple de Salomon et de la Jérusalem céleste (notons à ce propos que jusqu'à la fin du xix^e siècle le thème du Graal sera pratiquement absent du répertoire thématique des courants ésotériques occidentaux modernes). Enfin, les connotations alchimiques ne manquent pas dans le *Roman de la Rose*, commencé par Guillaume de Lorris, continué par Jean de Meung et dont la rédaction s'étend de 1230 à 1285 ; on y voit se déployer un riche univers symbolique que miniatures et enluminures viendront encore embellir.

Chapitre II

L'ésotérisme au cœur de la Renaissance et dans les feux du Baroque

I. Une découverte de l'humanisme : la *philosophia perennis*

1. Réapparition et succès du *Corpus Hermeticum*

Vers 1450, à Florence, Cosme de Médicis confie à Marsile Ficin (1433-1499 ; I, 3) la création d'une Académie platonicienne, et une dizaine d'années plus tard il lui demande de traduire, avant même les œuvres de Platon, le *Corpus Hermeticum* (chap. I, I, 1) dont un certain nombre de traités viennent d'être redécouverts en Macédoine. Parue en 1471, cette traduction latine ne connut pas moins de 25 éditions jusqu'en 1641, auxquelles s'ajoutèrent celles d'autres traductions. Traits commun à maints commentateurs de l'époque – à commencer par Ficin lui-même –, ces traités, et leur « auteur » Hermès Trismégiste, étaient supposés appartenir à une époque très reculée, celle de Moïse ; on croyait voir en eux l'annonce du christianisme et la présence d'un enseignement qui serait une expression d'une *philosophia perennis*, ou « philosophie éternelle » dont cet Hermès aurait été l'un des maillons dans une chaîne aux noms prestigieux. Ce trait représente à la Renaissance l'une des manières dont plusieurs courants ésotériques modernes vont orienter leur obsessionnelle quête des origines ; aussi la redécouverte de l'hermétisme alexandrin contribue-t-elle à susciter une forme d'universalisme religieux dont Nicolas de Cues, par exemple, s'était déjà fait le chantre (chap. I, II, 2). Cet hermétisme aura tendance à fleurir là où régnera la tolérance (il se trouvera étouffé en Angleterre, par exemple, pendant la période puritaine, sous Édouard VI et sous Marie Tudor).

Parmi les principaux exégètes et éditeurs du *Corpus Hermeticum* au xvi^e siècle, relevons, outre le nom de Ficin, ceux de Ludovico Lazarelli (*Diffinitiones Asclepii*, 1482 ; *Crater Hermetis*, composé en 1492-1494 ; III, 2), François Foix-Candale (*Pimandre*, 1579), Hannibal Rossel (*Pymander*, 1585-1590), Symphorien Champier (*Liber de quadruplici vita*, 1507), François Georges de Venise (*De Harmonia mundi*, 1525 ; *infra*, 2, et III, 1), Henricus Cornelius Agrippa (*De occulta philosophia*, 1533 ; *Oratio in praelectionem Trismegisti*, 1535 ; III, 1), Philippe du Plessy-Mornay (*De la vérité de la religion chrétienne*, 1582) et Francesco Patrizzi. Celui-ci entend, comme Giordano Bruno (III, 1), restaurer le véritable christianisme en lui incorporant les écrits hermétiques et les oracles zoroastriens (*Nova de universis philosophia*, 1591). Cet hermétisme néoalexandrin teinte aussi l'œuvre de John Dee (*Monas Hieroglyphica*, 1554 ; III, 1).

En 1614, un protestant genevois, Isaac Casaubon, prouve que les textes du *ch* ne sont pas antérieurs

aux tout premiers siècles de notre ère (notons cependant que d'autres exégètes l'avaient déjà remarqué peu de temps auparavant). Dès lors qu'on se met à les soupçonner d'être beaucoup plus récents qu'on ne l'avait cru, ils trouvent moins d'admirateurs et de commentateurs. Certains hermétistes ne prennent que peu à peu connaissance de cette découverte, tandis que d'autres l'ignorent délibérément ; c'est ainsi que le *ch* fait l'objet d'une traduction anglaise (par John Everard, 1650-1657) qui fera date, et qu'il continue à enthousiasmer des personnalités marquantes : Robert Fludd en fait un des fondements de sa théosophie (*Utriusque cosmi historia*, 1617-1621 ; III, 1), Ralph Cudworth (*The True Intellectual System of the Universe*, 1678) l'utilise pour étayer sa métaphysique. Athanase Kircher, qui en étudie la parenté avec la pensée égyptienne antique (*Œdipus aegyptiacus*, 1652-1654), contribue à conforter l'égyptophilie des Temps modernes. Enfin, cet hermétisme s'introduit aussi dans des discours scientifiques – ainsi chez Copernic qui mentionne le Trismégiste dans son *De Revolutionibus* de 1543, chez Johann Kepler (*Harmonices Mundi*, 1619 ; III, 1, 2) – et chez l'humaniste Richard Burton (*Anatomy of Melancholy*, 1621).

2. La kabbale chrétienne

L'ancienne kabbale juive mettait davantage l'accent sur la théogonie et la cosmogonie que sur l'histoire du salut et le messianisme. Ce second aspect prend le pas sur le premier après la diaspora consécutive au décret de 1492 qui expulse les Juifs d'Espagne et entraîne un exode culturel dirigé surtout vers l'Italie. Ainsi, Isaac Luria (1534-1572) oriente la lecture de la kabbale dans cette direction nouvelle qui fera école dans la tradition juive. Cette diaspora contribue beaucoup à faire connaître la kabbale juive et à susciter le développement de sa lecture dans un sens chrétien – lecture qui ne date pas du Florentin Jean Pic de La Mirandole (1463-1494 ; I, 3), mais c'est avec lui qu'elle apparaît vraiment. Pic ne tente pas une interprétation chrétienne de la kabbale juive mais développe plutôt une herméneutique du christianisme en usant des méthodes dont se servent les Juifs pour découvrir les vérités cachées dans les textes révélés. En cela, ses « thèses » (*Conclusiones*, présentées en 1486) marquent le début de ce courant ; il y affirme que le judaïsme de la kabbale s'identifie au christianisme et qu'« aucune science ne prouve mieux la divinité du Christ que la kabbale et la magie ».

C'est à ce moment (1492-1494) que Jacques Lefèvre d'Étaples écrit *De magia naturali* où il est question de magie et de kabbale, Johannes Reuchlin *De Verbo mirifico* (1494), suivi par son *De arte cabbalistica* (en 1517), et que le Juif converti Paul Ricius propose ses traductions de textes d'hébreu en latin (*Porta lucis*, 1515) aux curieux d'arithmosophie, d'exégèse théosophique et de noms divins. Kabbale, magie, hermétisme et alchimie s'harmonisent tant bien que mal dans l'audacieuse et célèbre synthèse (en fait, une vaste compilation) de Henricus Cornelius Agrippa (1486-1535/1536 ; I, 1), *De Occulta philosophia*, écrite en 1510 et publiée en 1533, qui restera jusqu'à aujourd'hui un des grands « classiques » de l'ésotérisme occidental moderne. Fort connu lui aussi à son époque est le *De arcanis catholicae veritatis* (1518) du franciscain Pietro Galatino. D'autres franciscains pratiquent une kabbale chrétienne, comme Jehan Thenaud qui écrit à la demande de François I^{er}, ou surtout François Georges de Venise (Francesco Giorgio, ou Zorzi ; I, 1) qui dédie à Clément VII son *De Harmonia mundi* (1525 ; traduit en français sous le titre *De l'Harmonie du Monde* par Guy Le Fèvre de La Boderie, 1578 ; I, 1), suivi en 1536 par ses *Problemata*.

Ce monument qu'est l'ouvrage de Georges de Venise ne doit pas faire oublier les écrits du cardinal Gilles de Viterbe, génie de culture universelle (*Libellus*, 1517 ; *Scechinah*, 1530). Le plus célèbre

représentant français de ce courant est Guillaume Postel (1510-1581), exclu de la Compagnie de Jésus en 1545. En 1553, il donne une traduction commentée du Zohar, suivie en 1548 d'une *Interprétation du candélabre de Moïse* ; bien d'autres livres, dont la première traduction latine du *Sepher Yetzirah*, sont à l'actif de ce génie fécond. Ce courant de kabbale chrétienne s'implante en Angleterre au xvii^e siècle surtout, avec Jacques Bonaventure Hepburn (*Virga aurea*, 1616) et Robert Fludd (*Summum Bonum*, 1629 ; III, 1). Le P. Marin Mersenne tente (*Observationes*, 1632), en réfutant George de Venise, Fludd, Postel, de combattre ce qui est devenu presque une mode. Enfin, la *Cabala denudata* (1677-1684), de Knorr von Rosenroth, contient une traduction partielle du Zohar en latin, abonde en réflexions et textes théosophiques, reprend le flambeau des Reuchlin et des Postel, et servira de référence obligée à maints théosophes kabbalisants ultérieurs.

3. L'homo universalis : activité, dignité, synthèse

Grâce à des penseurs tels que Pic et Ficin, la Renaissance, à ses débuts, découvre donc des horizons originaux, comme hermétisme et kabbale juive. Manières de prendre recul par rapport aux champs culturels et spirituels hérités du Moyen Âge, *philosophia perennis* et kabbale chrétienne expriment en outre le besoin de pratiquer une « concordance » de diverses traditions et favorisent les jeux de correspondances entre les niveaux de la réalité. Attitude qui s'accompagne d'une exaltation du travail et de l'activité humaine. Ainsi, chez Ficin, hermétisme et platonisme servent à souligner la grandeur de l'homme et à construire une cosmologie (*Theologia platonica*, 1469-1474 ; *De vita coelitus comparanda*, 1489 ; I, 1 ; III, 1). Pic, génie polyvalent, entend accorder en harmonieuse synthèse Platon, Aristote et le christianisme, mais aussi réinterpréter celui-ci par « la kabbale et la magie » (I, 2) ; alors que la première porte sur les « causes premières », la seconde, qui agit sur les « causes secondes » ou « intermédiaires » – par exemple, sur les astres –, rapproche l'un de l'autre le naturel et le religieux, place sur un tronc commun les branches du savoir et de la religion. Toutefois, malgré la cosmologie visionnaire qu'il présente dans son *Heptaplus*, les curiosités fort éclectiques de Pic ne portent guère sur la philosophie de la Nature, non plus que sur les mathématiques. Et sa vive critique de l'astrologie déterministe rappelle à l'individu qu'il est libre ; dans son *Oratio de dignitate hominis* (1486), il déclare que l'homme n'est pas seulement un microcosme reflétant un macrocosme, mais aussi un être qui possède la faculté de décider de son destin et de sa place dans la hiérarchie des êtres.

II. L'apport germanique : philosophie de la nature et théosophie

1. Le paracelsisme

Dans les pays germaniques du xvi^e siècle, le luthéranisme tend à freiner la réception du néoplatonisme, de l'hermétisme néoalexandrin et de la kabbale. Mais cela est compensé par une vision « magique » du monde, fort répandue dans l'Europe d'alors, et notamment par l'apparition et le développement d'une philosophie de la Nature dont Theophrastus Bombastus von Hohenheim, dit Paracelse (1493/1494-1541), est le plus illustre représentant. Ce Suisse passe sa vie à parcourir l'Europe, à étudier la Nature, à soigner, à écrire. Nommé en 1527 professeur à l'Académie de médecine de Bâle, il n'y reste pas longtemps, ayant déçu par ses propositions de réformes ; de plus,

il se sert non pas du latin mais de l'allemand, et surtout il s'en prend à l'autorité des Anciens (comme celle de Galien), qu'il entend remplacer par l'« expérience ». En mourant, il laisse une œuvre considérable (*Volumen paramirum*, *Philosophia Sagax*, et bien d'autres titres) dont une petite partie seulement est publiée de son vivant ; il faudra attendre l'édition Huser, de 1589, pour voir imprimer la plupart de ses œuvres.

Alors que dans la tradition néoplatonicienne on passe du premier principe divin à la matière par une série de degrés, la Nature selon Paracelse est fondée directement sur la toute-puissance divine. Elle est épiphanie. Mais il se rapproche des néoplatoniciens Plotin et Proclus par sa conception qualitative du temps, « qui va par mille chemins », toute chose individuelle possédant son rythme propre. Bien que ne pratiquant pas l'alchimie, il conçoit l'univers en termes « chimiques » ; tout, y compris les astres, a été créé « chimiquement » et continue d'évoluer ainsi – aussi bien l'alchimie occidentale amorce-t-elle sous son influence un tournant ; instrument de connaissance du monde, de l'homme, du Créateur même, elle va devenir de plus en plus souvent vision totalisante. Du même coup, elle se trouve reliée comme organiquement à l'astrologie, que Paracelse ne conçoit pas comme un système d'influences ou des déterminations physiques mais plutôt comme une écriture des interdépendances universelles, les astres se trouvant au moins autant en l'homme qu'à l'extérieur de lui. Un principe de connaissance, un organe de notre âme, appelé « Lumière de Nature », nous révèle les *magnalia Dei* ou corrélations entre l'homme, la Terre, les astres, les métaux, les éléments chimiques. De même que notre corps physique tire des éléments sa nourriture, de même notre corps sidéral invisible se nourrit en laissant le *Gestirn* (l'esprit des astres) agir en lui. Le médecin, mais aussi l'homme en général, doivent apprendre à accueillir en soi cette « Lumière de Nature ». À l'instar de Pic et de Ficin (I, 3), Paracelse comprend l'existence humaine dans une perspective dynamique, comme tâche à accomplir ; on reconnaît là l'accent mis sur l'individu, alors que dans la pensée du Moyen Âge l'homme se trouvait plutôt inséré dans une communauté de destin.

Le rayonnement de cette pensée est considérable. Il irradie diverses branches du savoir, surtout à partir de la fin du siècle. Les courants ésotériques ne sont pas seuls concernés ; ce qui peu à peu va devenir la chimie au sens moderne l'est aussi, de même que la médecine – et cela, en dépit de fortes oppositions (par exemple, celle de Thomas Eraste, *Disputationes*, 1572-1573). La plupart des grands continuateurs de Paracelse, notamment Gérard Dorn (*Congeries Paracelsicae*, 1581 ; II, 2 ; III, 2), contribuent à le faire connaître dans la seconde moitié du xvi^e siècle et héritent de lui son idée d'une complémentarité des deux livres que sont Bible et Nature. Parmi d'autres très nombreux noms inscrits dans son sillage figurent aussi Oswald Croll (*Basilica chymica*, 1609) et Johann Baptist Van Helmont (*Ortus medicinae*, 1648).

2. Jacob Böhme et le courant théosophique

Par l'accent mis sur la « Lumière de Nature », le paracelsisme annonce déjà le grand courant théosophique chrétien. C'est encore en Allemagne que celui-ci apparaît. Il est préfiguré aussi par les Agrippa, Georges de Venise, Guillaume Postel ; par Lambert Daneau (*Physice christiana*, 1575) ; par des alchimistes spéculatifs tels que Gérard Dorn (*Clavis totius philosophiae*, 1567 ; II, 1 ; III, 2) ; par Heinrich Khunrath dont le *Amphithatrum Sapientiae Aeternae* (1595 et 1609) est illustré de planches devenues célèbres ; également, par Valentin Weigel (*Der Guldene Griff*, 1578 ; *Dialogus de Christianismo*, 1584), qui s'efforce de relier l'une à l'autre la tradition mystique rhéno-flamande et une pensée concrète de type paracelsien (cf. aussi *infra*, 3, à propos de Arndt).

La théosophie chrétienne partage avec les autres courants ésotériques occidentaux modernes les caractéristiques énumérées plus haut (Introduction, IV). Elle n'en possède pas moins certains traits qui, réunis, servent à préciser son originalité à l'intérieur de ce paysage et qui, selon nous, peuvent se ramener à trois. 1/*Le triangle Dieu/Homme/Nature* : la spéculation théosophique porte simultanément sur Dieu, la nature de Dieu (les processus intradivins, notamment), la Nature (externe, intellectuelle ou matérielle) et l'homme (son origine, sa place dans l'univers, dans l'économie du salut). 2/*L'accès direct à des mondes supérieurs* : et cela, en vertu d'une « imagination créatrice » (Introduction, IV) qui peut déboucher sur expérience spécifique, la *Zentralschau* ou « vision centrale ». La *Zentralschau*, sorte d'état modifié de conscience, est illuminative ; elle permet d'embrasser d'un coup, comme intuitivement, la totalité de ce qui constitue le « triangle » évoqué plus haut ; les théosophes qui n'en font pas eux-mêmes directement l'expérience se réfèrent toujours à ceux de leurs prédécesseurs qui l'ont faite. 3/*La primauté du mythique* : le théosophe pratique une herméneutique permanente et créatrice des textes d'origine (ceux de la Bible) qui lui servent de supports de méditation ; il y parvient en privilégiant les éléments mythiques (c'est-à-dire les récits en images) de ces textes (par exemple, ceux qu'on trouve dans la *Genèse*, la vision d'Ézéchiël, l'*Apocalypse*).

Le premier grand représentant du courant théosophique proprement dit est Jacob Böhme (1575-1624). Cordonnier à Goerlitz, en Silésie, il fait en 1610 une expérience de *Zentralschau* déclenchée par la contemplation d'un vase en étain, ce qui décide de sa vocation spirituelle et d'auteur. *Aurora* (1612), le premier livre que lui inspire cette illumination, circule en manuscrit et lui attire des ennuis auprès des autorités protestantes. Les suivants ont le même effet (seul *Der Weg zu Christo* paraît de son vivant, en 1624). De son œuvre abondante, une des plus étonnantes de la prose baroque allemande, citons (seuls les titres sont en latin) *De Tribus Principiis* (1619), *De signatura rerum* (1621), *Mysterium Magnum* (1623).

Böhme n'est pas un humaniste et, s'il est tributaire d'influences, ce sont celles de Paracelse, de l'alchimie, d'un petit peu de kabbale. Contrairement à une conception médiévale et même néoplatonicienne de la divinité, il ne conçoit pas celle-ci comme statique mais le lieu d'une lutte passionnée de principes opposés. Avant l'Être il y a ontologiquement l'*Ungrund* – à savoir, un « sans-fond », sorte de déité qui précède ontologiquement la divinité. Ce n'est pas la raison mais un principe, une volonté obscure, qui se trouve à la base de l'Être. Böhme ne reconnaît donc pas comme entité suprême la *deitas* telle qu'Eckhart la concevait et qui échappait à tout devenir, mais il se la représente plutôt comme un feu de type héraclitéen, un principe qui n'est jamais *in esse* mais toujours *in fieri*, qui « voit » dans son miroir vivant, dans la Sagesse divine ou Sophia, le monde possible. Ainsi créée par cette vision, l'image divine désire alors, engendre magiquement, l'image temporelle. En Occident, la sophiologie, c'est-à-dire les discours inspirés par ce personnage de l'Ancien Testament, n'avait pas encore fait l'objet de tant de spéculations, mais l'*Amphitheatrum* de Khunrath, paru en 1595, avait pu inspirer Böhme (cf. *supra*). Sophia est presque partout présente sur les grandes travées de cette cathédrale baroque qu'est l'œuvre du cordonnier silésien ; elle s'y trouve associée aux thèmes de la chute de Lucifer et d'Adam, à la corporéité spirituelle des anges, à l'idée selon laquelle toute forme extérieure est langage ou *Figur*, à de grandioses évocations des sept *Quellgeister* ou « esprits-sources » qui structurent les rapports entre Dieu, l'homme et l'univers, etc.

Ce « prince de la théosophie chrétienne », comme on l'a appelé souvent, connaît un certain succès au xvii^e siècle dans une Allemagne en plein désarroi. Mais dans les autres pays aussi, c'est irriguée par la pensée de Böhme que la théosophie va continuer à fleurir, avec Johann Georg Gichtel (1638-1710 ; *Theosophia practica*, parue seulement en 1722 ; III, 3), Gottfried Arnold (*Das Geheimniss der*

göttlichen Weissheit oder Sophia, 1700 ; chap. III, I, 1), Pierre Poiret (*L'Économie divine ou Système universel*, 1687), Antoinette Bourignon (*Œuvres* éditées par Poiret, 1679-1684), John Pordage (*Sophia*, 1675 ; *Theologia mystica*, 1683), Jane Leade (*A Fountain of Gardens*, 1700) – et bien d'autres. À côté de la théosophie proprement dite, divers auteurs et courants se laissent teinter, tenter par Böhme et par Paracelse à l'écoute desquels on croit pouvoir unir foi et connaissance.

3. La première Rose-Croix

Ce n'est pas avant le début du xvii^e siècle que paraissent les trois premiers textes rosicruciens. Tout commence en 1614, à Cassel (donc, en Allemagne encore), avec un petit manifeste anonyme de 38 pages en allemand, la *Fama Fraternitatis* « de l'ordre louable de la croix de Rose », adressé « à tous les savants de l'Europe » (mais ce texte circulait depuis environ quatre ans en manuscrit). On y trouve une critique de la situation spirituelle de l'Europe, accompagnée de considérations sur une possible rédemption grâce non pas aux Églises mais à une science spirituelle dans laquelle s'uniraient cœur et connaissance. À des relents de kabbale chrétienne, de pythagorisme, à une forte empreinte de paracelsisme, vient s'ajouter la biographie d'un personnage mythique, C. R. C., grand voyageur qui aurait séjourné en Arabie, en Égypte puis serait rentré en Allemagne pour y fonder ladite Fraternité. Cent vingt ans après sa mort, en 1604, on aurait, selon ce texte, retrouvé son tombeau contenant des formules magiques et des règles de vie. En 1615, la *Fama Fraternitatis* est rééditée à Francfort avec un autre texte, anonyme lui aussi, la *Confessio Fraternitatis*, dont les auteurs constatent que l'époque est entrée dans le signe de Mercure, le « seigneur de la Parole » ; ils laissent entendre qu'ils sont sur le point de dévoiler une partie du langage adamique grâce auquel on pourrait découvrir les sens cachés de la Bible et, du même coup, de la création car les Écritures sont « le Compendium et la quintessence du monde entier ». Le troisième texte (*Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459*, 1616 – c'est-à-dire *Les Noces Chymiques de Christian Rose-Croix en l'An 1459*), anonyme lui encore, est un roman initiatique dont le héros, Christian Rose-Croix, entreprend un voyage dans lequel se trouvent décrits en métaphores alchimiques la hiérogamie du Christ et de son Église, de Dieu avec Sa création. Ce beau roman baroque n'a pas fini de susciter des exégèses.

Les deux premiers de ces trois textes ont été élaborés par plusieurs personnes en ce moment de grande crise qui débouche sur la guerre de Trente ans. Il s'agit principalement, selon toute vraisemblance, de Tobias Hess et de Johann Valentin Andreae. Hess est connu comme médecin. Andreae (1586-1654), qui appartient à une importante dynastie du luthéranisme souabe, est l'auteur incontesté du roman paru en 1616. Il laisse à sa mort une œuvre assez considérable. De son vivant, il se trouve en butte à maintes tracasseries car les autorités protestantes le soupçonnent fort d'être à l'origine de ce mythe rosicrucien qui, dès la publication des deux manifestes (la *Fama* et la *Confessio*), a connu un succès fulgurant. De fait, ont paru aussitôt en divers pays un grand nombre d'écrits favorables au contenu de ces deux textes ou dirigés contre eux. On en dénombre plus de 200 entre 1614 et 1620, et environ 900 jusqu'au début du xix^e siècle. Parmi les auteurs les plus importants ayant immédiatement défendu et répandu les idées « rosicruciennes », mentionnons Robert Fludd (*Apologia* [Rosae Crucis], 1516 ; III, 1), Theophilus Schweighart (*Speculum Sopicum Rhodo Stauroticum*, 1618), Jan Amos Comenius (*Christianae societatis imago*, 1620). Les idées semées par Comenius prennent forme en 1660 par la fondation de la Royal Society de Londres (aussi bien les Anglais se montrent-ils alors, comme les Allemands, plus réceptifs que les Français à l'introduction des idées rosicruciennes).

La Société dont il est question dans les deux manifestes n'est qu'un mythe littéraire, mais sans doute peut-on considérer que la multiplication de sociétés initiatiques à partir du xviii^e siècle trouve là une de ses origines directes (chap. III, III). En outre, le courant rosicrucien favorise l'intérêt de l'époque pour des spéculations à caractère théosophique portant sur la Nature, dans le sillage paracelsien – intérêt partagé, notamment, par Aegidius Guttman (*Offenbahrung göttlicher Majestät* ; publiée en 1619, cette œuvre avait circulé depuis son achèvement, probablement dès 1575) ; par Simon Studion (dont la *Naometria* de la même époque, quoique encore inédite, circulait elle aussi) ; par Johann Arndt. Dans ses *Vier Bücher vom wahren Christenthum* (principalement dans le dernier des quatre volumes, paru en 1610), Arndt élabore et précise ce qui, à partir de lui, va s'appeler la « théologie mystique » – à savoir, une tentative d'intégrer à la théologie la mystique médiévale, l'héritage néoparacelsien et l'alchimie –, intégration possible grâce, selon lui, à une faculté attribuée à l'individu d'accéder à une « seconde naissance » comprise comme l'acquisition d'un corps nouveau dans l'âme élue.

III. Lectures du monde et des mythes

1. *Philosophia occulta*

De la fin du xv^e siècle à celle du xvii^e, les courants évoqués jusqu'ici relèvent plus ou moins de la *philosophia occulta*, comprise comme conception « magique » du monde où tout interfère et se reflète analogiquement. La sorcellerie et ses procès, la magie noire, les pactes avec le diable, la goétie, se rattachent indirectement à ces courants, mais représentent comme la face noire de cette *philosophia occulta* et constituent un secteur important de l'imaginaire d'alors. Il est beaucoup question de *magia naturalis*, forme pré moderne de la science naturelle ; c'est la connaissance et l'utilisation de forces et de vertus occultes considérées comme « naturelles » car à l'œuvre dans la nature (cf. par exemple *Magiae naturalis libri viginti*, 1589, de Giovanni della Porta). Elle se distingue mal d'une science expérimentale encore balbutiante et se présente souvent comme un naturalisme teinté d'athéisme. Mais cette expression ambiguë peut désigner aussi une *magia* comprise comme tentative d'unifier Nature et religion. À cette *magia* appartient la magie blanche ou théurgie, qui utilise noms, rites, incantations en vue d'établir un rapport personnel avec des entités n'appartenant pas au monde de la création sensible. Les deux aspects de la *magia naturalis* (le type naturaliste, et la magie blanche) parfois se combinent ; ainsi, dans la magie « céleste » ou « astronomique », on considère les astres sous un double point de vue : tant leur influence physique et naturelle que leur « volonté » (cf. par exemple *De Vita coelitus comparanda*, 1489, de Ficin ; *De occulta philosophia*, 1533, d'Agrippa ; I, 1).

À ces noms représentatifs de la « philosophie occulte » ajoutons-en six parmi les principaux (Fludd, Paracelse ; nombre d'autres, cités *supra*, se rattachent évidemment à elle). À savoir, Jean Trithème, abbé de Spanheim, dont la *Steganographia* reste inédite jusqu'en 1606, et dont le *De Septem Secundeis* (1522) traite des sept anges ou intelligences animant les orbes célestes et l'histoire du monde ; Jacques Gohory (*alias* Leo Suavius), musicologue, néoparacelsien, auteur d'un *De usu et mysteriis notarum liber* (1550) ; le mage élisabéthain John Dee (I, 1 ; *A True and Faithful Relation*, écrit posthume paru en 1659), qui, pour convoquer les anges, combine des opérations kabbalistiques avec les hiérarchies angéliques du Pseudo-Denys ; le dominicain Thomas Campanella, un des derniers grands philosophes de la Renaissance dans la tradition ficinienne (*De Sensu rerum et magia*, 1620) ;

Francis Bacon (*Novum Organum*, 1620 ; *Sylva silvarum*, 1627) ; et, bien sûr, Giordano Bruno (1548-1600 ; I, 1), copernicien marqué par l'hermétisme alexandrin et champion d'un irénisme religieux. Bruno ne fait guère de place au monde angélique ; et ce ne sont pas ses livres de magie (*Sigillus sigillorum*, 1583 ; *De Imaginum [...] compositione*, 1591, etc.) qui le font mourir en 1600 sur le bûcher de l'Inquisition, mais plutôt ses vues cosmologiques (d'un univers infini, notamment) et antitrinitaires.

Une arithmologie et une musique céleste sous-tendent l'ordonnance de la magie universelle. L'astrologie s'y prête bien sous son aspect paracelsien ; mais au xvii^e siècle elle a tendance à revêtir aussi un autre aspect : les deux théoriciens célèbres Placidus de Titis (*Physiomatica*, 1650) et Jean-Baptiste Morin (*Astrologia Gallica*, 1661) entendent encore la rattacher à la cosmologie de Aristote et de Ptolémée, alors que les bases de cette cosmologie se trouvent ébranlées par les découvertes de l'astronomie et par la nouvelle mécanique céleste. Il n'en demeure pas moins qu'aux xvi^e et xvii^e siècles esprits intermédiaires, astres, choses de notre Terre continuent de « correspondre » selon des relations que Ficin, par exemple, voyait s'effectuer par le truchement du *spiritus mundi*, véhicule des influx stellaires. Ce n'est pas le monde du *Picatrix* médiéval qui est changé, c'est plutôt le rôle de l'homme qui est perçu différemment, comme moins passif. La faculté maîtresse – essentiellement « active » – qui permet de pénétrer dans le monde des correspondances est, on l'a vu, l'imagination : la *vis imaginativa*, censée produire des effets sur notre propre corps comme à l'extérieur de celui-ci, en même temps qu'elle est un instrument de connaissance, de gnose. À elle se rattache le fameux « Art de mémoire », hérité de procédés de la mnémotechnique médiévale et inspiré de l'hermétisme alexandrin ; il consiste à faire entrer dans notre esprit – notre *mens* – l'histoire humaine, la Nature, toutes les connaissances disponibles, en associant des images mentales à des correspondances mythologiques et planétaires (cf. surtout Giulio Camillo, *L'idea del teatro*, 1550, et divers écrits de Bruno, de Fludd).

L'arithmologie de tradition néopythagoricienne assure sa présence dans cet ensemble. Elle fait l'objet d'un traitement spécifique chez Josse Clichtowe (*De mystica numerorum significatione*, 1513), disciple de Lefèvre d'Étaples autour de qui travaillent aussi les arithmosophes Charles de Bovelles et Germain de Ganay – ou chez Petrus Bungus (*Numerorum mysteria*, 1588). Elle est présente dans la cosmologie de Johann Kepler lui-même (*Mysterium cosmographicum*, 1596 ; I, 1), qui est aussi astrologue. Nombres et mathématiques sont pour Robert Fludd (*Utriusque cosmi historia*, 1617-1619 ; 3, 2) un outil privilégié permettant d'étudier dans son unité la structure entière de l'univers visible et invisible ; il les associe intimement à la musique, de même qu'avant lui Georges de Venise (I, 1, 2) et Fabio Paolini (*Hebdomades*, 1589), ou encore Michael Maier dans son *Atalanta fugiens* (1618 ; III, 3).

Le xvi^e siècle voit apparaître aussi des figures historiques que la postérité va parer d'une aura de mystère. Ainsi, Michel de Nostre-Dame (*alias* Nostradamus, 1503-1566), qui pratique la théurgie et écrit en vers des « pronostications » portant sur l'histoire future (ses *Centuries* et ses *Prophéties* ont connu quantité de rééditions) ; ou encore Georg Faust, qui vit de 1480 à 1540 environ et aurait signé un pacte avec le diable ; sa sulfureuse aventure, racontée par un *Volksbuch* allemand imprimé en 1587, a inspiré d'innombrables œuvres de fiction. Notons enfin que, sous forme de *dissertationes* et de *disputationes*, les universités du xvii^e siècle, en Allemagne peut-être plus encore qu'ailleurs, témoignent d'un vif intérêt pour l'occulte, et qu'en Espagne et au Portugal une forte empreinte islamique prédispose à l'intérêt pour la *philosophia occulta* ; ainsi chez le médecin Loavo Bravo Chamisso (*De Medendis corporis malis*, 1605) et le juriste de Cordoue Francisco Torreblanca (*Demonologia sive de magia*, 1623).

2. L'alchimie : science de l'homme, de la Nature et des mythes

Au début du xvi^e siècle encore, les textes alchimiques circulent surtout sous forme manuscrite ; ainsi, un traité de Ludovico Lazzarelli (I, 1), ou le *De Auro* de Gionfrancesco Pico della Mirandola (écrit en 1527, publié en 1586). Parmi les plus connues des publications imprimées figurent le poème *Chrysopæia* (1515) de G. A. Augurello, *Ars transmutationis* (1518) de J. A. Pantheus, *Coelum philosophorum* (1525) de Philip Ulstad. À ces œuvres s'ajoutent plusieurs recueils de traités divers, comme *De Alchemia* en 1541 (qui contient la première version imprimée du fameux texte *La Table d'Émeraude*), ou *Verae alchemiae [...]* (1561) édité par Gulielmo Gratarolo. À partir de la fin du siècle, une partie importante de cette littérature s'insère dans le sillage paracelsien et se présente souvent comme une proto-théosophie, comme avec Dorn et Khunrath (II, 2). Elle se fait encore nettement théosophisante chez Thomas Vaughan (*Magia adamica*, 1650). En Angleterre, Elias Ashmole, l'un des fondateurs de la Royal Society, contribue à son rayonnement, et le « Collège invisible » de Samuel Hartlib a pour objet de mettre en commun toutes les connaissances chimiques et alchimiques. Outre cette tendance pansophique, notons trois traits marquants de l'alchimie du xvii^e siècle : 1/Un intérêt pour la mythologie, considérée comme un système de clefs dissimulant sous des allégories les secrets du Grand Œuvre (ainsi, chez Clovis Hesteau de Nuysement, *Traictez du vray Sel*, 1621 ; ou Guillaume Mennens, *Aurei Velleris libri tres*, 1604). Cette tendance remonte au haut Moyen Âge. 2/Le goût des belles illustrations (*infra*, 3). 3/Les éditions d'encyclopédies, d'anthologies, recueils parfois volumineux : *Theatrum Chemicum*, 1602 (plusieurs rééditions, dont celle en six gros volumes, de 1659-1661) ; *Theatrum Chemicum Britannicum*, présenté par Elias Ashmole, 1652 ; *Musaeum Hermeticum*, 1678 ; *Bibliotheca chemica curiosa*, de J. J. Manget (1702, 2 in-folio.).

L'alchimie est encouragée par des empereurs allemands (Rodolphe II de Prague surtout, mais aussi Ferdinand II) et de nombreux princes, parce qu'ils pensent s'enrichir grâce à des transmutations de métaux. Des savants fondateurs de la science moderne ne la dédaignent pas. Isaac Newton lui consacre un temps considérable (la plupart des nombreux écrits alchimiques qu'il a laissés datent des sept ou huit années qui suivent la parution de ses *Principia* de 1686). Enfin, on ne saurait trop souligner que d'une manière générale, au cours de cette longue période, les alchimistes entendaient bel et bien faire œuvre « scientifique » et non pas s'opposer à on ne sait quelle « science officielle » de leur temps.

3. Un art hermético-emblématique

Un art hermétisant est présent dans l'Italie de la Renaissance, soit qu'un personnage comme le Trismégiste lui-même apparaisse dans des figures (ainsi, en 1488, sur le pavement de la cathédrale de Sienne), soit que signes zodiacaux, personnages mythiques et symboles hermétiques s'associent pour constituer fresques ou tableaux (appartements Borgia au Vatican, *Primavera* de Botticelli en 1478, etc.). Par les premières planches de son *De Mundi aetatibus imagines* (1545-1573), le Portugais Francesco de Holanda se montre un génial précurseur de Jacob Böhme et de William Blake. À partir de la fin du xvi^e siècle et pendant une trentaine d'années, on voit éclore des œuvres nombreuses où les gravures ont autant ou même plus d'importance que le texte lui-même. Pour la plupart alchimiques, celles-ci s'inscrivent dans la tradition de l'emblématique née peu avant avec Alciati. Ce sont, par exemple, *Cabala* (1616) de Stepan Michelspacher, *Opus medico-chymicus* et *Philosophia reformatata* (1622) de J. D. Mylius, *De lapide philosophico* de Lampsprinck (1625), le recueil d'Ashmole (*supra*, 2), le *Mutus liber* (1677, sans texte) ou encore la célèbre *Atalanta fugiens* (1618 ; III, 1) de Michael

Maier dont chacune des cinquante planches emblématiques est accompagnée d'un texte et d'une partition musicale. Point essentiellement alchimiques mais plutôt théosophiques sont certains ouvrages illustrés, comme l'*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* (II, 2 ; III, 2) de Heinrich Khunrath, l'*Utriusque Cosmi historia* (1617-1621) de Robert Fludd ou encore l'édition complète (1682) des œuvres de Böhme par Johann Georg Gichtel (II, 2) à Amsterdam.

La littérature elle aussi entretient avec l'ésotérisme des rapports fructueux. L'*Hypnerotomachia* (ou *Songe de Poliphile*, 1499) de Francesco Colonna, le *Cinquième Livre* (1564) de François Rabelais, le *Voyage des Princes fortunés* (1610) de Béroalde de Verville relèvent d'un « ésotérisme » littéraire par certains aspects comparable au roman rosicrucien (1616) d'Andreae (II, 3). Maniérisme et sciences occultes font bon ménage à l'époque de Maurice Scève (*Microcosme*, 1562), Guy Lefèvre de la Boderie (*La Galliade*, 1578), Fabio Paolini (*Hebdomades*, 1589 ; II, 2), Edmund Spencer (*The Fairie Queene*, 1596), Torquato Tasso (*Mondo creato*, 1607), Gianbattista Marino (*Dicerie Sacre*, 1614). Des dramaturges portent sur la scène élisabéthaine ces mêmes sciences, que leurs pièces en soient pénétrées (William Shakespeare, *The Tempest*, 1610) ou qu'il s'agisse de les moquer (Ben Jonson, *The Alchemist*, 1610). Mais les œuvres sont innombrables, du baroque et théosophique recueil de poèmes *Cherubinischer Wandersmann* (1675) de Johannes Scheffler (*alias* Angelus Silesius) au théâtre explicitement alchimique de Knorr von Rosenroth (*Conjugium Phoebis et Palladis*, 1677), en passant par le très populaire *Comte de Gabalis ou entretiens sur les sciences secrètes* (1670) de Montfaucon de Villars.

En peinture, les tableaux de Jérôme Bosch (*Le Jardin des délices*, v. 1510) et de Pierre Bruegel le Vieux (*Dulle Griet*, 1562) n'ont pas encore dévoilé tous leurs mystères. Deux œuvres picturales du xvii^e siècle méritent une attention particulière. C'est le tableau anonyme *La Vierge alchimique*, visible au musée Saint-Rémi de Reims, aux connotations hermétistes et arithmosophiques, œuvre sans doute commanditée par des jésuites et qui date du début du siècle. C'est aussi le retable kabbalistique *Turris Antonia* (ou « Tableau didactique de la princesse Antonia de Wurtemberg »), peint à Bad-Teinach, près de Stuttgart (1663-1673). L'un et l'autre se trouvent encore dans leur lieu d'origine. Outre les ouvrages alchimiques richement illustrés (cf. *supra*, III, 3), figurent aussi parmi les trésors iconographiques de cette époque les nombreuses illustrations en frontispice des œuvres de Jacob Böhme, dans leur édition de 1682 que Johann Georg Gichtel s'est procurée (II, 2).

Chapitre III

L'ésotérisme à l'ombre des Lumières

I. La théosophie dans tout son éclat

1. À l'aube de l'Illuminisme

Traduit en allemand en 1706 et assorti d'un commentaire paracelsien, le *Corpus Hermeticum* fait aussi l'objet de présentations savantes dans l'humanisme germanique tardif (*Bibliotheca Graeca* de J. A. Fabricius, 1708-1727). Mais il vient de faire aussi l'objet, ainsi que tout le courant néoalexandrin, le rosicrucisme et la théosophie, d'une réfutation de la part de Daniel Colberg, théologien luthérien ; son gros ouvrage *Das platonischhermetisches [sic] Christenthum* (1690-1691), pour hostile qu'il soit, n'en représente pas moins la première « histoire » jamais écrite des courants ésotériques modernes (jusqu'à la fin du xvii^e siècle). Il a été suivi de peu par un travail monumental de Gottfried Arnold, lui-même théosophe et sophiologue (chap. II, II, 2), qui leur a consacré (ainsi qu'à bon nombre d'auteurs « mystiques ») un copieux ouvrage historique (*Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, 1699-1700). Un peu plus tard, ce sont les longs développements, distanciés et critiques, que dans sa *Historia critica philosophiae* (t. II et IV, 1743) Jacob Brucker consacre à la kabbale, au pythagorisme, à la théosophie. En Angleterre, dans les années 1720, Dionysius Andreas Freher, qui rédige de nombreux commentaires des œuvres de Böhme (ils resteront inédits mais circuleront en divers milieux disposés à les recevoir), et William Law (*The Way to Divine Knowledge*, 1752) contribuent à assurer la continuation du courant théosophique. En Suisse, la fameuse « Bible de Berlebourg » (1726-1742) y contribue elle aussi, en le faisant pénétrer dans les milieux piétistes ; et c'est encore à Berlebourg que Hector de Saint-Georges de Marsais publie ses ouvrages (comme *Explication de la Genèse*, 1738), influencés – ainsi que l'est cette Bible – par Böhme, M^{me} Guyon, Pierre Poiret. Dans *Le Mystère de la Croix* (1732), ouvrage signé Douzetemps, on voit s'interpénétrer mystique, piétisme, théosophie.

En marge de cette tendance orientée vers une certaine forme de « mystique », une autre apparaît, dont les sociétés initiatiques de la seconde moitié du xviii^e siècle s'inspireront et qui se situe dans un sillage davantage paracelsien. Elle est représentée surtout par trois œuvres majeures de type théosophique, rédigées en allemand et plusieurs fois rééditées : *Theo-Philosophia Theoretico practica* (1711, plusieurs rééditions), de Samuel Richter (*alias* Sincerus Renatus) ; *Aurea catena Homeri* (1723), de A. J. Kirchweyer ; et *Opus mago cabbalisticum et theosophicum* (1719), de Georg von Welling (*alias* Salwigt), livre qui allait influencer durablement le jeune Goethe.

La franc-maçonnerie actuelle, dite spéculative, née à Londres en 1717, introduit vers 1730 dans ses rituels le mythe de la mort et de la résurrection d'Hiram ; cela va favoriser l'apparition – mais essentiellement sur le continent –, à partir des années 1750, de Rites (appelés aussi parfois Régimes,

ou Systèmes, ou Ordres – c’est selon) maçonniques ou paramaçonniques à Hauts Grades, c’est-à-dire supérieurs aux trois grades d’Apprenti, de Compagnon, de Maître, lesquels constituent ce qu’on appelle la Maçonnerie « bleue » (la *Craft Masonry*). Or, dans la seconde moitié du siècle, les créateurs de certains Hauts Grades néoroscruiciens vont s’inspirer des trois ouvrages en allemand que nous venons de citer.

2. Les grands théosophes

À la période qui va de 1770 à 1815 environ correspond ce qu’il est convenu d’appeler l’époque de l’Illuminisme (I, 3). La théosophie brille alors de tous ses feux. Le Suédois Emmanuel Swedenborg (1688-1772), savant et inventeur réputé, interrompt en 1745 ses activités proprement scientifiques à la suite de rêves qui viennent soudainement transformer sa vie intérieure. Il se plonge alors dans l’étude des Écritures et rédige ses *Arcana coelestia* (1747-1758), suivis de nombreux autres ouvrages. Swedenborg présente ses visions en images et en figures qui constituent une sorte de géographie descriptive, voire réaliste, des sphères célestes, des mondes « spirituels ». Son œuvre contribue beaucoup à répandre dans un vaste public l’idée de correspondances universelles qui, de la Nature à l’homme et de l’homme à Dieu, se présentent comme une série indéfinie d’intermédiaires. Dans le monde naturel, tout objet, même le plus infime, « correspond » à un ordre supérieur de réalité, sans solution de continuité. Un style parfois coloré mais généralement assez plat est de nature à rebuter maints lecteurs, mais la renommée de ce visionnaire se répand vite dès les années 1770, notamment grâce à de nombreuses traductions et abrégés. Ils pénètrent dans la plupart des milieux intellectuels. Ainsi, dans *Träume eines Geistersehers* (1776), Kant se livre à une critique de Swedenborg sur le plan philosophique. Aussi bien aucun théosophe n’a-t-il exercé sur la littérature une influence plus marquante que la sienne. La plupart des autres grands théosophes prisent peu Swedenborg dont le christianisme leur paraît suspect et dont la cosmologie fait peu de place à la Nature. Mais le « swedenborgisme » inspire des Rites maçonniques et, en 1787, incite même des ecclésiastiques anglicans à créer une petite Église, la New Church, aujourd’hui toujours florissante.

Le Souabe Friedrich Christoph Etinger (1702-1782 ; II, 3), pasteur luthérien, philosophe de la Nature et alchimiste, nourri de Böhme et de kabbale, se fait l’exégète de Swedenborg vis-à-vis de qui il prend néanmoins ses distances. Etinger représente l’ésotérisme éclectique et savant. La *magia*, la plus haute des sciences, est pour lui une méthode de connaissance dans la recherche des liens entre les physiques terrestre et céleste. Car tout, pour lui, est « physique » – quoiqu’il s’agisse là d’une physique « subtile ». « La corporéité est la fin [le but] des œuvres de Dieu », se plaît-il à dire. Pratiquer une « physique supérieure » et une herméneutique permanente (nourrie de Kabbale et d’alchimie) est susceptible de nous fournir des clefs de connaissance sur les rapports entre la Nature et la Bible. Parmi ses principaux ouvrages figurent *Biblisches und emblematisches Wörterbuch* (1776), et *Öffentliches Denckmahl der Princessin Antonia* (1763 ; il s’agit d’un commentaire de la *Turris Antonia*, cf. chap. II, III, 3). Etinger contribue à faire connaître aux piétistes allemands, par l’intermédiaire d’un exposé de la kabbale d’Isaac Luria (chap. II, I, 2), le hassidisme spirituellement si proche du piétisme.

Moins physicien et moins kabbaliste, Michael Hahn (1758-1819) est tout de même un grand théosophe dans la lignée de Böhme. Ses écrits sur l’androgynie et la Sophia restent des classiques du genre. Peu touché par Böhme et très populaire par ses écrits, le Munichois Karl von Eckartshausen (1752-1803 ; III, 3) ne doit guère à ces Allemands. Son œuvre (dont font partie *Zahlenlehre der Natur* [1794] et *Die Wolke über dem Heiligthum* – la fameuse *Nuée sur le Sanctuaire*, 1802) est fort abondante. Ses ouvrages majeurs, traduits et réédités en plusieurs langues (beaucoup le sont en russe, notamment),

n'ont pas cessé jusqu'à aujourd'hui de trouver leur public. C'est en allemand aussi que l'Alsacien Friedrich Rudolf Saltzmann (?-1821) a rédigé, dans les premières années du xix^e siècle, une œuvre théosophique dans le sillage böhméen, mais à la réception beaucoup plus limitée (*Es wird alles neu werden*, 1802-1810).

Le *Traité de la Réintégration des êtres*, de Martinès de Pasqually (1727-1774 ; III, 1) – le fondateur de l'Ordre théurgique des Élus-Cohens –, est une des œuvres maîtresses de la théosophie moderne. Sous son influence, Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803 ; chap. IV, I, 2), dit le Philosophe inconnu, compose ses deux premiers ouvrages, *Des erreurs et de la vérité* (1775) et *Tableau naturel des rapports qui unissent Dieu, l'homme et l'univers* (1781). Lors d'un séjour à Strasbourg (1788-1791), il se lie d'amitié avec Fr. R. Saltzmann (cf. *supra*) qui lui fait découvrir Böhme. Il produit alors d'autres œuvres maîtresses de la théosophie, dont *L'Homme de désir* (1790), *Le Nouvel homme* et *Ecce Homo* (1792), *Le ministère de l'Homme-Esprit* et *De l'Esprit des choses* (1802). Saint-Martin n'est pas seulement un émule de Pasqually et de Böhme, mais surtout le plus important théosophe de son temps ainsi qu'un des principaux représentants de la littérature préromantique en France. Son rayonnement, tant direct que diffus, n'a jamais cessé de s'exercer. Il a laissé une correspondance intéressante avec des Maçons ou des Élus-Cohens comme Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824 ; II, 3 ; III, 1), ainsi qu'avec des personnages spirituellement encore plus proches de lui, comme le Bernois Niklaus Anton Kirchberger (1739-1799). Dans cette galerie de théosophes célèbres prend place un autre Suisse, Jean-Philippe Dutoit-Membrini (1721-1793), auteur d'une *Philosophie divine* (1793) qui elle aussi figure parmi les œuvres importantes produites au sein de ce courant. Le groupe dit des « âmes intérieures », cercle de piété dont le centre est passé en 1774 de Berlebourg à Lausanne pour se réunir autour de Dutoit-Membrini, et dont le libraire Daniel Pétillet est longtemps une cheville ouvrière, constitue une partie importante du paysage spirituel dans le pays de Vaud. Enfin, les dernières années du siècle et l'époque de l'Empire voient apparaître, surtout en Allemagne, une philosophie de la Nature toute teintée de théosophie (*infra*, III).

3. Visages de l'Illuminisme

Si l'Illuminisme est surtout représenté par des théosophes, il l'est aussi par ceux qui se trouvent peu ou prou en affinité avec eux, donc par certaines de ses ramifications, y compris par un certain nombre de sociétés initiatiques (*infra*, III). Ainsi, plus ou moins gagnés à la théosophie mais marqués par des formes d'ésotérisme dévotionnel ou de notables singularités, divers personnages composent cette galerie. D'abord, l'attachant Johann Caspar Lavater (1741-1801). Pasteur à Zurich, curieux de phénomènes surnaturels, il ne dédaigne pas la théurgie, pratique à l'occasion le magnétisme et développe des idées empreintes de christologie naturaliste (*Aussichten in die Ewigkeit*, 1768-1778), mais la postérité voit surtout en lui le premier grand théoricien moderne de la physiognomonie (*Physiognomische Fragmente*, 1775-1778). Sans doute peu de penseurs de langue allemande avaient, depuis Luther, entretenu une correspondance aussi monumentale que la sienne.

Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817 ; III, 3) lui ressemble par l'importance de sa correspondance et son intérêt pour les phénomènes métapsychiques (*Theorie der Geisterkunde*, 1807). Les communications avec le monde des esprits sont aussi un centre principal d'intérêt pour Johann Friedrich Oberlin (1740-1826), pasteur de Steinthal, en Alsace. En Russie, Ivan Vladimir Lopouchine (III, 1) a laissé un petit ouvrage appelé à un grand succès (*Quelques traits de l'Église intérieure*, écrit en russe en 1791, publié en français en 1798), plusieurs fois traduit et réédité, proche de l'hésychasme

par les techniques de prières qui y sont enseignées. Cette haute figure de la Franc-Maçonnerie russe a traduit dans sa langue, et édité, des textes de Böhme, Swedenborg, Eckartshausen, Jung-Stilling. Il y a aussi tous ces personnages très caractéristiques de l'Illuminisme mais qui ont peu publié (ainsi, Louis de la Forest Divonne, 1765-1838 ; *La voix qui crie dans le désert*, 1805, sous le ps. de Lodoïk) – ou même pas du tout, tels Kirchberger (*cf. supra*), et Carl Friedrich Tieman (1753-1802). Divonne et Tieman, notamment, sortes de chevaliers errants, ou de commis voyageurs, en Illuminisme, ont fait partie de maintes sociétés initiatiques et entretenu une abondante correspondance avec nombre des auteurs cités ci-dessus.

Outre ces avenues de spiritualité chrétienne, l'Illuminisme en comporte d'autres, d'orientation plutôt néopaïenne. Si Antoine Fabre d'Olivet écrit une *Langue hébraïque restituée* (1810, publiée en 1816-1817 ; II, 4), ce n'est pas par zèle chrétien mais plutôt par souci de découvrir l'origine du langage. Ses *Vers dorés de Pythagore* (1813) tentent de démontrer l'existence d'une Tradition perdue mais universelle. Moins philosophique, surtout encyclopédique, est la grande somme réalisée par Court de Gébelin, *Le Monde primitif* (1773-1784), une des premières tentatives pour trouver, par l'exploration des diverses traditions connues, quelque chose qui ressemble à ce qu'on appellera plus tard la « Tradition primordiale » (chap. V, II, 1, 2). Enfin, l'égyptophilie fournit à maints discours et pratiques leurs cadres initiatiques, leurs décors, depuis le roman de l'abbé Terrasson (*Sethos*, 1731) jusqu'aux *Nouvelles recherches sur l'origine et la destination des pyramides d'Égypte* (1812) de A. P. J. de Vismes, en passant par les maçonneries « égyptiennes » (III, 2), *La Flûte enchantée* (l'opéra de Mozart, 1791) et *Kostis Reise* (1795, un petit roman d'Eckartshausen).

II. Des arts de lecture à l'art des fluides subtils

1. Permanence des sciences occultes

Grâce à quelques savants traités, la kabbale chrétienne jette encore quelques feux dans la seconde moitié du siècle. Ainsi, initié par le kabbaliste chrétien Christian Fende et par le kabbaliste juif Koppel Hecht, Œtinger (I, 2) écrit son fameux « Tableau didactique » de 1763, une interprétation d'un retable peint au siècle précédent et conservé en l'église de Bad-Teinach (chap. II, III, 3). Pythagorisme et hermétisme poursuivent leur cours jamais vraiment interrompu (nombreux écrits néopythagoriciens, comme *Les Voyages de Pythagore en Égypte*, de Sylvain Maréchal, 1799 ; nouvelle traduction allemande du *Pimandre*, 1781). Dans le contexte moins savant des salons et des carrefours, l'époque de l'Illuminisme est favorable à la carrière de personnages experts en exploitation du goût pour le merveilleux, tels le comte de Saint-Germain (?-1784) et Joseph Balsamo (*alias* Cagliostro, 1743 [?]-1795 ; II, 2). Les pouvoirs que leur attribuent des contemporains crédules reflètent un engouement général pour les sciences dites occultes, attesté notamment par les éditions du *Grand Albert* et du *Petit Albert*, par une abondante littérature sur le vampirisme (répandue surtout depuis 1732, jusqu'au *Traité sur les apparitions* [1746] de Dom Calmet), et par les nombreux débats sur la sorcellerie. L'époque est aussi friande d'automates et d'expériences de physique amusante.

Un personnage qui eut son heure de célébrité incarne assez bien cet état d'esprit à la veille de la Révolution : le Français Jean-Baptiste Alliette (*alias* Etteilla, 1738-1791), mélange de charlatan et de théosophe, mais alchimiste aussi (*Les Sept Nuances de l'œuvre philosophique*, 1786) ; l'un de ses titres de gloire est d'avoir été pratiquement le premier à répandre l'idée que les cartes du tarot dit de

Marseille remonteraient à l'Égypte ancienne et recèleraient de sublimes mystères. Un peu plus tard, davantage dans la mouvance du *De Occulta philosophia* d'Agrippa (chap. II, I, 1 ; chap. II, III, 1), une compilation appelée à un grand succès préfigure la production éditoriale du courant occultiste qui fleurira à partir du milieu du xix^e siècle : *The Magus* (1801), de Francis Barrett (à côté de qui on peut citer aussi Karl Joseph Windischmann, auteur de *Untersuchungen über Astrologie, Alchemie und Magie*, 1813).

La musique fait l'objet de spéculations qui débouchent parfois sur d'étranges réalisations ; notamment, en rapport avec la synesthésie. Par exemple, le « piano des couleurs » (chaque touche dévoile un tube de liquide coloré), décrit notamment par le Père Louis-Bertrand Castel en 1740 et par Eckartshausen (I, 2 ; III, 3) dans ses *Aufschlüsse zur Magie* (1788). Saint-Martin (I, 2) est peut-être le seul du siècle à intégrer dans un discours théosophique une spéculation élaborée portant sur la musique (particulièrement dans *Des Erreurs et de la Vérité*, 1775, et *De l'Esprit des choses*, 1802) ; sur ce terrain figurent aussi A. P. J. de Vismes (*Essai sur l'homme, ou l'homme microcosme*, 1805) et les premières recherches de Fabre d'Olivet (I, 3). Enfin, c'est une période d'intense activité pour des prophètes illuminés : Suzette Labrousse et Catherine Théot dans la France révolutionnaire ; au soir de l'Empire, M^{lle} Le Normand ; en Angleterre, Richard Brothers ; en Allemagne, Thomas Pöschl – et nombre d'autres un peu partout.

2. L'alchimie, face obscure des Lumières et lumière de la mythologie

Les progrès de la chimie, qui acquiert définitivement son statut de discipline scientifique, annoncent déjà le déclin de l'alchimie opérative. Mais l'intérêt reste vif et la littérature abondante, même après la publication des travaux de Lavoisier. Dans l'*Encyclopédie* de Diderot, les articles « Alchimie » et « Alchimiste » par Maloin ne témoignent pas d'une hostilité envers cette « science ». D'une production éditoriale encore considérable (mais d'où la tradition des belles illustrations a disparu), retenons trois aspects dont les deux premiers se situent dans le prolongement de ce que nous avons relevé *supra* (chap. II, III, 2), mais prennent des formes renouvelées.

Le premier aspect est illustré par la vogue que continuent à connaître les recueils de traités ; alors que l'anthologie de J. J. Manget était en latin, paraissent maintenant, cette fois en langue vulgaire, le *Deutsches Theatrum Chemicum* (1728) de Friedrich Roth-Scholtz, la *Neue Alchymistische Bibliothek* (1772) de F. J. W. Schröder, et d'autres encore. S'y ajoute, en corollaire, une demande du public en matière historiographique ; d'où la publication d'ouvrages tels que la *Bibliotheca chemica* (1727) de Roth-Scholtz, l'*Histoire de la philosophie hermétique* (1742) de Nicolas Lenglet Dufresnoy, le *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758) du bénédictin Antoine Joseph Pernety (1716-1796 ; III, 2). Le deuxième aspect est marqué (comme précédemment, chap. II, III, 2) par la tendance à donner des récits de la mythologie grecque et égyptienne une lecture alchimique, soit en réduisant les « Fables » antiques à un discours allégorique dont l'unique objet aurait été la description cryptée de procédés de transmutation (typique à cet égard sont les *Fables égyptiennes et grecques dévoilées*, 1758, de Dom Pernety), soit en interprétant cette mythologie à plusieurs niveaux, de manière non réductionniste, en suivant une herméneutique de type théosophique (ainsi procèdent Hermann Fictuld, *Aureum Vellus*, 1749 ; Ehrd de Naxagoras, *Aureum Vellus*, 1753, tous deux en allemand ; ou encore Anselmo Caetano, *Ennoea*, 1732-1733, en portugais). Un troisième aspect de l'alchimie du siècle des Lumières est sa présence diffuse mais évidente chez des scientifiques et des philosophes de la Nature plus ou moins

gagnés au paracelsisme, comme Johann Juncker (*Conspectus chemiae theoretico-practicae*, 1730) et, bien sûr, Œtinger plus tard. Ce trait préfigure la *Naturphilosophie* romantique (IV, 1, 2).

3. Le magnétisme animal

Selon une des idées les plus répandues dans la pensée alchimique, la matière contient une lumière ou un feu invisible dont la nature est celle du Verbe créateur de la Lumière au premier jour. Ce principe a servi à interpréter l'idée platonicienne d'Âme du Monde, s'est diversifié en d'innombrables thèmes et motifs. Répandue au xviii^e siècle, la tendance à mêler recherche expérimentale et pensée spéculative favorise sa réutilisation sous des formes nouvelles. Au xvii^e siècle, Rudolf Gockel et Athanasius Kircher (chap. II, I, 1) s'étaient passionnés pour les phénomènes de nature magnétique et électrique. À l'époque des Lumières, certains philosophes de la Nature proches de Œtinger (I, 2) élaborent une « théologie de l'électricité ». Ce sont surtout J. L. Fricker, G. F. Rösler, Prokop Divisch (*Theorie der meteorologischen Elektrizität*, 1765). Si leurs spéculations se déploient en suivant une inspiration de type religieux, il n'en va pas de même de celles du médecin souabe Franz Anton Mesmer (1734-1815), d'orientation matérialiste.

Dès 1766, dans sa thèse de doctorat, *De influxu planetarum in corpus humanum*, Mesmer postule l'existence d'un fluide invisible répandu partout, qui servirait de véhicule à l'influence mutuelle qu'exerceraient entre eux les corps célestes, la Terre et les corps animés – d'où l'expression « magnétisme animal » pour désigner cette théorie et les pratiques qui s'y rattachent. Après avoir d'abord soigné par application d'aimants (procédé repris plus tard par Charcot), puis par attouchements avec la main, il met au point une thérapie qui consiste notamment à faire s'asseoir des personnes les unes à côté des autres autour d'un baquet contenant de l'eau, de la limaille de fer et du sable. Elles communiquent avec le baquet par des tiges de fer ou des cordes et forment ainsi des « chaînes » afin de transmettre dans le corps des patients malades le « magnétisme » des sujets sains. Installé à Paris en 1778, Mesmer y connaît un vif succès mais s'y heurte aussi à l'incompréhension de la médecine officielle. Nicolas Bergasse tente d'élaborer une doctrine du magnétisme (*Théorie du monde et des êtres organisés*, 1784).

Quoique matérialiste, Mesmer donne à ses activités un caractère « initiatique » en créant en 1783 une Société de l'Harmonie dont nombre de symboles s'inspirent du style maçonnique. Et, en 1785, il écrit que « nous sommes doués d'un sens interne qui est en relation avec l'ensemble de tout l'univers » – idée qui ne devait pas manquer pas de susciter maints échos dans les courants qui nous occupent. Et cela, d'autant que la notion de « sens interne », répandue à l'époque, y revêt des significations diverses. Ainsi, on se plaît à considérer que, selon Kant, cette notion ressemble à un appauvrissement, alors que, chez Mesmer, elle peut signifier au contraire un déploiement des possibilités de l'être. Aussi le magnétisme animal est-il loin de se répandre sous la seule forme que Mesmer avait voulu lui conférer. Alors qu'il en avait conçu la pratique dans un but essentiellement thérapeutique, dès 1784, en France, le marquis Amand Marie Jacques Chastenot de Puységur (1752-1825), qui « magnétise » ses sujets en les plongeant dans un état de conscience proche du sommeil, pense découvrir la possibilité d'un contrôle non verbal exercé sur eux par le magnétiseur. Il est l'un des premiers à considérer comme non indispensables les supports matériels utilisés par Mesmer (tels qu'aimants, baquets, etc.), et à tenter de montrer qu'une personne magnétisée peut parfois être capable de « clairvoyance », c'est-à-dire, de voir des objets cachés ou situés dans des endroits éloignés, prédire des choses de l'avenir, diagnostiquer des maladies et indiquer leurs remèdes, etc. Ainsi ouvert au «

paranormal », le magnétisme animal va même servir de moyen pour établir des contacts avec l’au-delà ; on prête l’oreille à des jeunes femmes magnétisées, dites « crisiaques », notamment à Lyon (Société dite de La Concorde, de 1784 à 1787, rassemblée autour de Jean-Baptiste Willermoz), à Paris (expériences du Chevalier de Barberin, en 1785 et 1786), en Allemagne (cf. chap. IV, I, 3).

III. Un siècle d’initiations

1. Stricte Observance templière et Rite Écossais Rectifié

Plus que les trois premiers grades (Apprenti, Compagnon, Maître) de la Franc-Maçonnerie, ce sont, on l’a vu (chap. III, I, 1), les Hauts Grades de certains Rites qui puisent dans le corpus thématique des courants ésotériques. Présentons-en d’abord deux parmi les plus fameux. Le premier, dit Stricte Observance (sot), créé par le baron Karl von Hund vers 1750, se présente comme une filiation de l’Ordre du Temple détruit par Philippe le Bel. C’est le plus important d’Allemagne pendant une trentaine d’années. Le second est le Rite Écossais Rectifié (rer) dont fait partie l’Ordre dit des Chevaliers bienfaisants de la Cité sainte (cbcs) – du nom du sixième grade du rer. Le rer, dont le principal artisan est le théosophe lyonnais Jean-Baptiste Willermoz (I, 2 ; III, 1), n’est pas de caractère théurgique bien qu’il s’inspire de l’Ordre dit des Élus-Cohens fondé en France aux alentours de 1754 par le théosophe Martinès de Pasqually (chap. III, I, 2).

À la fin des années 1770, deux des principales personnalités de la sot, le duc Ferdinand de Brunswick et le prince Charles de Hesse Cassel, décident de réunir des représentants de la Franc-Maçonnerie européenne en un grand Convent maçonnique chargé de réfléchir sur l’origine, la nature, la raison d’être de cette institution. Ferdinand envoie à diverses personnalités des circulaires destinées à préparer le terrain (Joseph de Maistre, initié au rer, y répond par son fameux *Mémoire* de 1780). Le Convent se réunit à Wilhelmsbad en juillet-août 1782. On y abandonne le mythe de la filiation templière, et l’orientation représentée par le rer y fait l’objet d’une acceptation globale. Ce Convent est un événement important car on peut y voir s’affronter deux catégories de Maçons. Les uns sont séduits par diverses formes d’« ésotérisme » ; les autres se réclament plutôt de la pensée des Lumières proprement dite. Sous le nom de « martinisme » (du nom de Saint-Martin et de celui de Pasqually), le rer gagne vite la Russie où la Rose-Croix d’Or (*infra*, 2) a également pénétré et où les Maçons Lopouchine (I, 3) et Nicolas Novikov (1744-1818) sont deux des principaux représentants de cette orientation.

2. Autres systèmes maçonniques et paramaçonniques

Distinguons entre, d’une part, les Rites chrétiens (dont sot et rer font partie), de type médiéval, « chevaleresque », ayant pour « Orient » référentiel la Terre sainte, Jérusalem ; et, d’autre part, les Rites plutôt néopaiens ou « égyptiens » – encore que parfois la frontière soit floue et que, bien sûr, une même personne puisse appartenir simultanément à plusieurs de ces Rites. Un Ordre qui se dit rosicrucien, constitué dans les années 1770 en Allemagne, réalise en 1777 la cohésion de ses Loges ou « Cercles » en se donnant le nom de Rose-Croix d’Or d’Ancien Système et en se dotant de neuf Hauts Grades très marqués de symbolisme alchimique. À l’avènement (1786) de Frédéric Guillaume II, qui en fait partie, il entre dans un sommeil définitif sans avoir été pour autant interdit. Ses activités éditoriales constituent un aspect non négligeable de la production de type ésotérique à la fin du siècle

(cf. par exemple les *Geheime Figuren der Rosenkreuzer*, 1785-1788, recueil de planches et de textes qui sera souvent reproduit et commenté).

Pernety (II, 2) a pu connaître des Rose-Croix d'Or à Berlin où il s'est trouvé en 1767-1782 en qualité de conservateur de la Bibliothèque royale de Frédéric II. Il quitte cette ville en 1783, gagne Avignon, installe non loin de là sa Société (non maçonnique) dite des Illuminés d'Avignon et qui se livre à des pratiques oraculaires d'interrogation d'une « Sainte Parole », sorte d'hypostase de l'Intelligence suprême. Le staroste polonais Thaddeus Grabianka (1740-1807), membre de cette Société, crée en cette ville un groupe dissident, dit Le Nouvel Israël, dont le chef est Octavio Capelli, un jardinier dont on croit qu'il reçoit des communications de l'archange Raphaël. La tourmente révolutionnaire disperse les Illuminés d'Avignon, dont de nombreuses personnalités d'Europe auront fait partie.

Citons onze autres sociétés initiatiques à caractère chrétien. Le Système Suédois, instauré vers 1750 par Karl Friedrich Eckleff (1723-1784). L'Ordre de l'Étoile Flamboyante, créé en 1766 par Théodore Henri de Tschoudy. Le Système de Johann Wilhelm Zinnendorf (1753-1782), créé en 1770 et inspiré par le Système Suédois. Le Cléricat, création de Johann August Starck (1741-1816) vers 1767. Les Philalèthes, à partir de 1773, premier institut de recherches maçonnique dans l'histoire, d'où se détache la personnalité de J. P. P. Savalette de Lange (1746-1797) et qui réunit à Paris, en 1785 et 1787, deux Convents internationaux interobédientiels destinés à mettre en commun tous les documents et archives possibles en vue de découvrir ou de redécouvrir les véritables principes sur lesquels la Franc-Maçonnerie devrait reposer. Les Frères de la Croix, Rite fondé par Christian Heinrich Haugwitz (1752-1832) vers 1777. Les Frères de l'Asie, en Autriche et en Allemagne du Sud surtout – création de Heinrich von Ecker- und Eckhoffen (1750-1790) en 1781. Le Rite Primitif des Philadelphes, fondé par François-Marie Chefdebien d'Armissan (1753-1814) en 1780. Les Illuminated Theosophists, de type swedenborgien, importants en Angleterre et aux États-Unis (Rite né vers 1783 sous l'impulsion de Bénédict Chastanier). Le Rite Écossais Ancien et Accepté (reaa), créé en France vers 1801. L'Ordre d'Orient, fondé en 1804 et organisé en 1806 par Bernard Raymond Fabré-Palaprat (1773-1838), sous la dénomination d'Église Johannite des Chrétiens Primitifs, qui est un Ordre néotemplier. Avec les trois Systèmes cités dans la rubrique précédente (sot, Élus-Cohens, et rer), on en dénombre quatorze.

Quant aux Rites « néopaiëns », de caractère « égyptien » pour la plupart, ce sont principalement les cinq suivants : les Architectes Africains, création de K. Friedrich von Köppen (1734-1797) vers 1767 ; le Rite Égyptien créé par Cagliostro (II, 1), qui date de 1784 ; le début de l'Empire voit apparaître en Italie le Rite dit de Misraïm (en fait, assez peu « égyptien »), importé en France par les frères Bédarride, suivi en 1815 par le Rite dit de Memphis – à quoi il convient d'ajouter celui dit des Mages de Memphis, créé à la fin du xviii^e siècle et qui se réfère explicitement à Hermès Trismégiste.

3. L'initiation dans l'Art

Le xviii^e siècle voit pulluler des œuvres de fiction peuplées de mystères. En témoignent d'abord une traduction des *Mille et une Nuits* par Antoine Galand (1704), des rééditions et traductions du *Comte de Gabalis* (chap. II, III, 3) ou encore une collection aux dimensions imposantes comme les *Voyages imaginaires* (cf. notamment le tome XIV, *Relation du Monde de Mercure*). Ensuite, de féconds rapports se nouent entre l'Illuminisme du xviii^e siècle et la littérature. Dans *Le Diable amoureux* (1772) de Jacques Cazotte (lui-même Illuminé notoire), on peut déceler l'une des origines directes de ce genre

d'écriture spécifique qu'on appellera « le fantastique ». La littérature de fiction est tantôt humoristique (Mouhy, *Lamekis*, 1737) ou parodique (F. H. von Hippel, *Kreuz- und Querzüge*, 1793), tantôt plus sérieuse – notamment à partir des dix dernières années du xviii^e siècle, surtout en Allemagne ; elle est alors représentée par des romanciers tels que Jean Paul (*Die Unsichtbare Loge*, 1793), Johann Heinrich Jung-Stilling (*Heimweh*, 1794 ; I, 3), Eckartshausen (*Kostis Reise*, 1795 ; I, 2), Saint-Martin (*Le Crocodile*, 1799), Novalis (*Heinrich von Ofterdingen* et *Die Lehrlinge zu Sais*, 1802), Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (*Der goldene Topf*, 1813), et même par Goethe (cf. le conte « Das Märchen », 1795, traduit en français sous le titre *Le Serpent vert* ; son poème « Die Geheimnisse », 1785 ; certains passages du Premier *Faust*).

L'opéra de Mozart *La Flûte enchantée* (1791) et le drame de Zacharias Werner *Die Söhne des Thals* (1802-1804) sont deux des œuvres à spectacles parmi les plus connues. William Blake, poète, graveur, chantre de l'imagination créatrice (*The Marriage of Heaven and Earth*, 1793 ; *Visions of the Daughter of Albion*, 1793), puise à maints courants, dont le swedenborgisme. On pourrait citer bien d'autres auteurs dans le domaine anglais, comme James Thomson, dont *The Seasons* (1726-1730), fortement teintées d'hermétisme. Plus que tous les autres artistes peintres du Romantisme allemand, Philipp Otto Runge (chap. II, I, 5) est proche de la théosophie (cf. son tableau du « Petit Matin », 1808). Enfin, en Italie, on doit au Prince Raimondo di Sangro di San Severo, dont Cagliostro a reçu les enseignements, cet étonnant « monument hermétique » qu'est la chapelle San Severo à Naples.

Chapitre IV

Du savoir romantique aux programmes occultistes

I. L'ère de la *Naturphilosophie* et des grandes synthèses

1. Philosophie de la Nature à l'époque romantique (1790-1847)

Dans la dernière décennie du xviii^e siècle apparaît ce qui va, pendant une cinquantaine d'années, constituer une manière neuve, et qu'on ne retrouvera plus par la suite, d'aborder l'étude de la Nature. C'est la *Naturphilosophie*, qui fait partie surtout du Romantisme allemand au sens large. Chez plusieurs de ses représentants elle prend un aspect qui l'apparente directement au courant théosophique. Sous sa forme la plus générale, elle est, comme le dit Friedrich W. J. von Schelling, une tentation d'amener au jour ce qui a été le perpétuel refoulé du christianisme – à savoir, la Nature. À cette éclosion ont contribué trois facteurs. D'abord, la persistance de l'idée de *magia* chez des chimistes-physiciens tels que Ætinger (chap. III, I, 2). Le second facteur est l'influence exercée par certains philosophes : le naturalisme français (Buffon, d'Alembert), non dépourvu de spéculations sur la vie de la matière, voire sur l'Âme du Monde ; Kant, qui paraît voir en l'univers un produit de l'imagination, de l'activité synthétique et spontanée de l'Esprit ; Spinoza, chez qui on croit découvrir alors que la Nature est quelque chose de spirituel et que d'un Esprit, foyer d'énergie, procède l'ensemble du monde fini. Le troisième facteur est le climat propre à l'époque préromantique, qui connaît un engouement pour le magnétisme animal, le galvanisme, l'électricité (expériences de Galvani en 1789, pile de Volta en 1800), et qui voit apparaître des synthèses hardies élaborées par de grands *Kulturphilosophen* comme Johann Gottfried Herder.

Trois traits fondamentaux nous semblent caractériser la *Naturphilosophie*. 1/Une conception de la Nature comme texte à déchiffrer à l'aide de « correspondances » ; elle est pleine d'implications symboliques et sa véritable signification échappe au seul regard empirique (une « nature naturante » se cache derrière la « nature naturée »), si bien que la science rigoureuse est seulement un point de départ obligé vers une saisie totalisante de processus invisibles. 2/Le goût du concret vivant et de l'univers pluriel : les *Naturphilosophen* sont tous plus ou moins des spécialistes (chimistes, physiciens, géologues, ingénieurs, médecins), mais dont la pensée s'élève à d'éclectiques synthèses et s'efforce d'embrasser, dans sa complexité, un monde polymorphe fait de différents degrés de réalité ; le compartimentage de la Nature en sujets cloisonnés, caractéristique d'un imaginaire mécaniste, fait ici place à la tentative de saisir un Tout animé de polarités dynamiques. 3/L'identité de l'Esprit et de la Nature, considérés comme les deux germes d'une racine commune (matière et Nature reposent sur un

principe spirituel, un Esprit les habite). Ces trois traits suggèrent assez que connaissance de la Nature et connaissance de soi doivent aller de pair, qu'un fait scientifique doive être perçu comme un signe, que les signes se correspondent, que des concepts empruntés à la chimie soient transposables dans l'astronomie ou dans des sentiments humains – et que le magnétisme animal fasse, dans ce courant philosophique, l'objet d'un intérêt passionné.

L'apport majeur de la *Naturphilosophie* à la science du xix^e siècle aura été la découverte de l'inconscient – par les œuvres, notamment, d'un Gotthilf Heinrich von Schubert (*Die Symbolik des Traums*, 1814) ; de fait, c'est dans ce Romantisme-là que la psychanalyse plonge certaines de ses racines, qui ont commencé à germer avec Eduard von Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*, 1869). C'est aussi dans son contexte qu'est née l'homéopathie moderne, avec Friedrich Hahnemann. D'autre part, il n'est pas surprenant que la théosophie chrétienne, en raison de ses caractéristiques propres (chap. II, II, 2), ait pu inspirer maints *Naturphilosophen*. Aussi bien le mythe fondateur qui sous-tend nombre de leurs discours est-il celui du « sauveur sauvé » – à savoir, le récit théosophico-romantique d'une lumière captive, capturée, qu'une autre lumière, restée libre celle-là, vient en quelque sorte réveiller, d'où une opposition entre « lumière » et « pesanteur », celle-ci étant comprise comme un produit dans lequel des énergies primitives sont venues originellement s'engloutir. Ici, le rapport avec l'alchimie est évident.

2. Les principaux représentants de ce courant

Le catholique Franz von Baader (1765-1841), médecin, ingénieur des mines, professeur de philosophie à l'Université de Munich, a grandement contribué à l'apparition de cette *Naturphilosophie* en pays germanique ; on retiendra surtout à cet égard ses deux essais : *Beiträge zur Elementarphysiologie* (1797) et *Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur* (1798). Friedrich W. J. Schelling et Carl August von Eschenmayer (I, 3) ont eux aussi marqué, en même temps, ce coup d'envoi. Le premier avec *Von der Weltseele* (1798), le second avec *Sätze aus der Naturmetaphysik* (1797). Dans l'histoire de la philosophie, Baader occupe entre Schelling et Georg W. F. Hegel une position riche de tensions fécondes, aussi éloignée du « naturalisme » du premier que de l'« idéalisme » du second. Surtout, il est le plus important théosophe chrétien du xix^e siècle. Ce *Böhmius redivivus*, comme on l'a appelé, prend place parmi les grands herméneutes de la pensée de Böhme et de Saint-Martin, tout en marquant de la sienne propre la théosophie chrétienne. Il reprend les principaux thèmes chers à celle-ci (comme la Sophia, l'androgynéité ontologique de l'homme, les objets célestes, les chutes successives, l'amour, etc.) et les réinterprète de façon originale en y intégrant la science de son temps – notamment des spéculations portant sur le magnétisme animal. Bien que dépourvu du souffle prophétique si caractéristique des théosophes de l'époque baroque (et dont on percevait encore quelques accents chez Saint-Martin), son langage philosophique n'en est pas moins tout parcouru de fulgurants aperçus (cf. par exemple une de ses œuvres les plus inspirées : les *Fermenta cognitionis*, 1822-1825 ; traduction française parue en 1985). Ajoutons que Baader est avec la baronne Julie de Krüdener (1764-1824) l'un des inspireurs directs du projet original de la Sainte Alliance à l'époque où le tsar Alexandre I^{er} penche vers certaines formes de mysticisme. Citons seulement certains des autres *Naturphilosophen* dont la pensée est marquée peu ou prou par l'esprit théosophique ou, du moins, par une orientation de type pansophique :

Carl Gustav Carus (*Psyche*, 1848) ; Joseph Ennemoser (*Der Magnetismus im Verhältnis zur Natur und Religion*, 1842) ; Joseph Görres (*Aphorismen*, 1802 ; I, 4 ; II, 1) ; Justinus Kerner

(*Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur*, 1836) ; Johann Friedrich von Meyer (cf. surtout ses articles parus dans *Blätter für höhere Wahrheit*, 1818-1832) ; Novalis (pseudonyme de Friedrich von Hardenberg ; *Das Allgemeine Brouillon*, 1798-1799) ; Johann Wilhelm Ritter (*Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, 1810) ; Hans Christian Ørsted (*Der Geist der Natur*, 1850-1851) ; Gotthilf Heinrich von Schubert (*Ansichten über die Nachtseite der Naturwissenschaft*, 1808) ; Henrik Steffens (*Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaften*, 1806) ; Ignaz Troxler (*Über das Leben und sein Problem*, 1806) ; Johann Jakob Wagner (*Organon der menschlichen Erkenntnis*, 1830). Gustav Theodor Fechner (*Zend Avesta*, 1851 ; I, 4) et Carl Gustav Carus (*Natur und Idee*, 1862) se situent dans le prolongement de cette mouvance qui déjà jette ses derniers feux. Notons que Johann Wolfgang von Goethe ne se rattache pas véritablement à celle-ci ; sinon, et plus ou moins, par certains de ses travaux scientifiques, comme *Über die Spiraltendenz* (1831), ses essais sur la métamorphose des plantes, et sur les couleurs (*Zur Farbenlehre*, 1810). Au demeurant, elle n'est pas représentée dans le monde germanique uniquement ; on peut considérer qu'une partie de l'œuvre de Saint-Martin (chap. III, I, 2) s'y rattache ; surtout, son ouvrage *De l'Esprit des choses* (1802) ; et pour le domaine anglais on pourrait citer, par exemple William Paley (*Natural Theology*, 1892), ainsi que Sir Humphrey Davy (*Consolations in Travel*, 1830).

3. Magnétisme animal à l'époque de la *Naturphilosophie*

L'une des nombreuses publications de Justinus Kerner (1786-1862) consacrées au magnétisme animal est son célèbre ouvrage *Die Seherin von Prevorst* (1829), compte rendu des visions d'une jeune femme, Friederike Hauffe, qu'il avait magnétisée pendant plusieurs mois et qui, pendant ses transes, avait tenu des discours portant sur des mondes de l'au-delà auxquels cet état lui donnait accès. Carl August von Eschenmayer, cofondateur de la revue *Archiv für den thierischen Magnetismus* (1817-1826 ; I, 2), s'est fait l'exégète de ces visions et de celles d'autres semblables « crisiaques ». Il est l'auteur, notamment, de *Mysterien des inneren Lebens* (1830), l'un des plus intéressants traités de l'époque consacrés aux facultés de clairvoyance induites par le magnétisme animal. Eschenmayer, Kerner et d'autres (dont Baader) pensent que l'extase magnétique permet au sujet de recouvrer pendant quelques instants l'état qui était le nôtre avant la chute originelle. Ils croient aussi retrouver dans les descriptions de voyages effectués à travers les sphères célestes maints éléments de nature à confirmer l'authenticité des visions dont au xvii^e siècle des théosophes avaient été gratifiés sans avoir eu (et pour cause) recours à ce magnétisme animal.

En France, Marie-Thérèse Mathieu, magnétisée par G. P. Billot dans les années 1820, entre en contact avec son ange gardien (G.P. Billot et Joseph Ph. Fr. Deleuze, *Recherches psychologiques*, 1838). Dans *Arcanes de la vie future dévoilée* (1848-1860, 3 vol.), le magnétiseur Louis Alphonse Cahagnet rapporte les descriptions que ses sujets Bruno Binet et Adèle Maginot donnent des espaces célestes qu'ils parcourent. Divers textes de ce genre, comme *La Magie dévoilée* (1852), de Denis Jules Du Potet (1796-1881) et *Le monde occulte ou les mystères du Magnétisme* (1851 et 1852), d'Henri Delaage (1825-1882), contribuent à l'apparition du spiritisme et du courant dit occultiste (cf. *infra*, II, 2). Le cas le plus célèbre aux États-Unis est celui d'Andrew Jackson Davis (1826-1810), qui après avoir été magnétisé pour la première fois en 1843 (dans l'État de New York), fut immédiatement gratifié de visions et de révélations obtenues au cours de ses randonnées effectuées à travers d'autres mondes et dont il donne un récit détaillé dans *The Magic Staff* (1857). Ce livre, ainsi que son premier ouvrage, *The Principles of Nature: Her Divine Revelations* (1847), contribuèrent à sa célébrité,

d'autant qu'ils étaient empreints d'un swedenborgisme bien implanté dans ce pays – voir, notamment, le *Mesmer and Swedenborg* (1847), de George Bush, en grande partie consacré à Davis.

4. L'ésotérisme en marge de la *Naturphilosophie* (1815-1857)

Dans l'Allemagne de cette période paraissent des traductions de livres de Saint-Martin (G. H. von Schubert [*supra*, 3] est l'auteur de l'une d'elles). Le théosophe de Francfort Johann Friedrich von Meyer (*supra*, 3), à l'œuvre discrète et variée, premier traducteur en allemand du *Sepher Yetzirah* (chap. I, III, 1) et surtout auteur d'une nouvelle traduction allemande de la Bible, touche à presque toutes les sciences dites « occultes » ; sa revue *Blätter für höhere Wahrheit* (1818-1832), dont il est le principal rédacteur, constitue sous cet aspect un des documents les plus intéressants d'alors. En Allemagne encore paraissent trois ouvrages qui se présentent comme une récapitulation de l'histoire de la « magie » : *Zauberbibliothek* (1821-1826) de Georg Konrad Horst, *Christliche Mystik* (1836-1842) de Joseph Görres (I, 2 ; II, 1) – du moins pour ce qui concerne une partie importante de ce livre –, et surtout *Geschichte der Magie* (1822) de Joseph Ennemoser, dans lequel l'auteur brosse une histoire de quantité de courants « ésotériques » et « mystiques » depuis la plus haute Antiquité jusqu'à son époque, et dans lesquels il entend interpréter les expressions et les manifestations en terme de magnétisme. Il est à sa manière, après Colberg, Arnold et Brucker (sur eux, cf. III, I, 1), un des « protohistoriens » de l'ésotérisme occidental.

En France, Antoine Fabre d'Olivet (chap. III, I, 3) poursuit son œuvre d'orientation païenne ; son *Histoire philosophique du genre humain* (1822-1824), vaste fresque au propos ambitieux, sera fort prisée par les « occultistes » de la fin du siècle. Le livre de Ferdinand Denis, *Tableau des sciences occultes* (1830), et les premiers écrits de Cahagnet (I, 3), préfigurent ce qui va devenir avec Éliphas Lévi le courant occultiste (II, 2). Après *Philosophie de l'infini* (1814) et *Messianisme* (1831-1839) du Polonais Hoëné Wronski (II, 2), les chercheurs de clefs universelles ne manquent pas, comme Giovanni Malfatti di Montereccio (*Anarchie und Hierarchie des Wissens*, 1845). À la fois conservateur et proche des utopies socialistes, Pierre-Simon Ballanche, marqué par le courant illuministe, tient une place respectable dans le paysage de la philosophie politique de son époque (*Essais de palingénésie sociale*, 1827 ; *La Vision d'Hébal*, 1831). L'abbé Paul François Gaspard Lacuria, auteur des *Harmonies de l'Être exprimées par les nombres* (1847), trouve dans la théosophie la clef de la musique et de l'arithmologie. Hortensius Flamel (qui est peut-être Éliphas Lévi), auteur d'un *Livre d'or* et d'un *Livre rouge* (1842), tente de combiner fouriérisme et hermétisme.

La théosophie swedenborgienne est représentée notamment par Jean-Jacques Bernard qui, dans *Opuscules théosophiques* (1822), tente de concilier théosophie saint-martinienne et théosophie swedenborgienne. Édouard Richer et, surtout, Jacques F. E. Le Boys des Guays, propagent activement l'enseignement de ce même Swedenborg. Un messianisme introduit en France par les Polonais Adam Mickiewicz et André Towianki dans les années 1840 va beaucoup influencer Éliphas Lévi (II, 2), ainsi que le fera directement aussi Hoëné Wronski (cf. *supra*). Notons enfin que, au cours de cette période qui va jusqu'en 1847, la production alchimique paraît moribonde malgré – du moins, pour la France – un *Hermès dévoilé* (1832) de Cyliani, petit livre promis à un succès jamais démenti ; et un *Cours de philosophie hermétique* (1843) signé Cambriel.

Des rapports ambigus s'établissent entre les courants ésotériques et les plus pittoresques des utopies socialistes. Sensibles chez Alphonse Esquiros (*De la Vie future du point de vue socialiste*, 1850) ou dans le druidisme de Jean Reynaud (*Terre et Ciel*, 1854), ces rapports se nouent à l'évidence chez un

Charles Fourier, l'« Aristote des utopistes » ; et cela, non pas tant par le contenu même du discours que par son style ; sa *Théorie des quatre mouvements* (1807, mais le vrai succès est plus tardif) n'est pas sans ressembler à certains récits visionnaires de Swedenborg, dont elle apparaît parfois comme l'admirable et involontaire parodie. Après 1848 plus encore qu'auparavant, le swedenborgisme se teinte de prophétisme humanitaire, comme dans le socialisme illuminé d'un Louis Lucas (*Une Révolution dans la musique*, 1849), d'un Jean-Marie Ragon de Bettignies (*Orthodoxie maçonnique et Maçonnerie occulte*, 1853) ou d'un Henri Delaage (*Le Monde occulte*, 1851). Années marquées aussi par deux substantiels essais consacrés à l'alchimie et qui resteront de grands classiques aux yeux de maints adeptes de cette « science traditionnelle » : *A Suggestive Enquiry into the Hermetic Mystery* (1850), de Mary Ann Atwood ; et *Alchemy and the Alchemists* (1857), d'Ethan A. Hitchcock. Années marquées, enfin, par le livre de Frédéric Portal, *Les Couleurs symboliques* (1857), le *Zend-Avesta* (1851) de Gustav Theodor Fechner (I, 2) et la première grande anthologie de textes de théosophie chrétienne (*Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Theosophie*, 1851), rassemblés par Julius Hamberger, un disciple de Baader.

5. L'ésotérisme en art (1815-1847)

Au xvii^e siècle, une complicité s'était établie entre imaginaire baroque et littérature théosophique. Il en va de même entre celle-ci et le Romantisme, quoique ce rapport soit plus évident en pays germaniques qu'ailleurs. Si on admet que l'esprit de synthèse et le sentiment douloureux des limites de la condition humaine constituent les deux traits majeurs du Romantisme européen (et sans doute de maintes formes de « gnose »), alors on comprend d'autant mieux que de nombreux romantiques aient été disposés à recevoir les discours théosophiques portant sur le mythe de la chute et de la réintégration. En France, un certain nombre d'auteurs, non des moindres, continuent à répondre au goût du public pour ces grands thèmes que l'Illuminisme avait développés. Ainsi, Honoré de Balzac se laisse inspirer par Saint-Martin et Swedenborg (*Louis Lambert*, 1832 ; *Séraphîta* et *Le Livre mystique*, 1835). Une inspiration assez comparable fait la substance du *Consuelo* (1845) de George Sand. Le propos est davantage didactique et explicite dans *Le Magicien* (1836) d'Alphonse Esquiros, ou en Angleterre dans le roman *Zanoni* (1842) de Sir Edward G. Bulwer-Lytton (II, 2) ; cette œuvre de fiction rosicrucienne n'a cessé, jusqu'aujourd'hui, de faire rêver et d'inspirer maintes exégèses. C'est aussi l'époque où Goethe, peu avant de disparaître en 1832, achève son *Faust*. La théosophie teinte, parfois en profondeur, les *Carnets* de Joseph Joubert, tenus assidûment de 1786 jusqu'à sa mort. Les écrits posthumes du peintre Philipp Otto Runge (chap. III, III, 3), parus en 1840-1841, sont parcourus de réflexions de type théosophique portant sur l'art. Bien sûr, le magnétisme fait l'objet de nombreuses adaptations littéraires, comme *Der Magnetiseur* (1817), d'Ernst T. A. Hoffmann ; *Mesmeric Revelation* (1844) et *The Facts in the Case of Mr. Valdemar* (1845), d'Edgar A. Poe – toutes œuvres annonciatrices d'un genre d'écriture (le « fantastique classique ») qui va s'épanouir à partir du milieu du siècle.

II. Tradition universelle et occultisme

1. De l'Orient romantique à l'Inde de la Société Théosophique

À la fin du xviii^e siècle, des images de l'Inde avaient commencé à pénétrer en profondeur dans

l'imaginaire occidental. Mais l'Orient est surtout une découverte du Romantisme ; cf. par exemple les écrits de Joseph Görres (I, 2 ; I, 4) sur les mythes asiatiques (*Mythengeschichte der asiatischen Welt*, 1810) et de Friedrich Schlegel sur l'Inde (*Ueber die Sprache und Weisheit der Inder*, 1808). Ces publications, de même que l'intérêt général pour les contes (*Kinder- und Hausmärchen*, 1812-1815, édités par Jacob et Wilhelm Grimm), mythes, et légendes d'Europe, relèvent de la quête romantique de l'Un, quête qui va contribuer à relancer l'idée de *philosophia perennis* et peu à peu s'étendre à toutes les traditions du monde, non plus seulement à celles de l'univers méditerranéen comme c'était encore le cas à la Renaissance (chap. I, I, 1).

Le mot « Tradition » apparaît dans le titre allemand d'un livre qui fera date, celui de Franz Joseph Molitor sur la kabbale (*Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, 1827), suivi par *La Kabbale* d'Adolphe Frank (1843). Dans un autre ouvrage d'érudition (Jacques Matter, *Histoire du gnosticisme*, 1828) se trouve le premier emploi repéré jusqu'ici du substantif « ésotérisme » (cf. *supra*, début de l'Introduction). À cela viennent s'ajouter deux thèmes obsessionnels ; celui des mystères de la Grande Pyramide (John Taylor, *The Great Pyramid*, 1858) et celui du druidisme interprété comme religion mère de l'humanité. Les spéculations sur la Grande Pyramide s'accompagnent d'une sorte de retour du courant hermétiste. Par exemple, dans la collection *Das Kloster*, qu'il dirige à Stuttgart de 1849 à 1860, J. Scheible met en circulation, à côté d'œuvres d'Agrippa et de nombreux traités de magie, une traduction allemande du *Corpus Hermeticum* (d'après l'édition de 1706 ; chap. III, I, 1). En 1866, Louis Ménard publie un *Hermès Trismégiste* (sa traduction de textes majeurs du *ch*, précédée d'une introduction qui fera date) ; le livre suscitera (II, 3) de nouvelles traductions et gloses, pour la plupart œuvres de personnalités liées à la Société Théosophique ou à des Ordres rosicruciens.

Fondée en 1875, la Société Théosophique (st) favorise le succès de cette idée de Tradition universelle qu'au xx^e siècle on se complaira de plus en plus à appeler « primordiale » pour la mieux définir comme mère de toutes les autres (chap. V, II, 1). Helena Petrovna Blavatsky (1831-1991 ; III, 2), principale fondatrice (chap. IV, II, 2) de la st, y contribue beaucoup elle-même par ses propres ouvrages, promis à un grand succès (*Isis Unveiled*, 1877 ; *The Secret Doctrine*, 1888). À la fin du siècle l'apparition d'une science des religions comparées et la réunion d'un grand Parlement des religions à Chicago (1893) encouragent les tenants de cette idée qui deviennent de plus en plus nombreux. Elle prend en 1889, avec *Les Grands Initiés* d'Édouard Schuré, la forme d'un best-seller souvent traduit et réédité ; on y retrouve cinq des anciens « sages » de la *philosophia perennis* selon la Renaissance, mais flanqués maintenant d'autres noms plus exotiques (sa liste se compose de Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus).

2. Apparition du spiritisme et de l'occultisme (1847-1860)

Pendant la première moitié du siècle, le magnétisme animal a rencontré, on l'a vu, un prodigieux succès, une des formes originales qu'il a prises étant les discours tenus par des sujets « magnétisés » sur des questions relevant du monde surnaturel (I, 3). Or, en 1848, aux États-Unis (un an après la publication du livre d'Andrew Jackson Davis ; I, 3), apparaît le mouvement spirite. Les sœurs Margareta et Catherine Fox, à Hydesville (État de New York), entendent dans la nuit du 11 mars que des coups sont frappés de façon mystérieuse dans leur maison. Pensant qu'il pourrait s'agir d'une sorte de message, elles élaborent alors un code susceptible d'y répondre. Elles prétendent ensuite que ces messages proviennent d'une personne décédée. La pratique, qui est nouvelle, a tôt fait de se

répandre à travers presque tout le monde occidental. Certes, des sujets du magnétisme animal entraient parfois avec l'esprit des morts, mais c'est essentiellement à ceux-ci que les médiums spirites ont affaire.

Le spiritisme ne relève pas directement de l'histoire des courants ésotériques proprement dits mais se trouve lié à eux par le rayonnement qu'il exerce partout et par les problèmes qu'il pose. Son éclosion, et l'apparition quasi simultanée du genre littéraire le « fantastique » sous sa forme désormais classique (I, 5), coïncident avec le triomphe de la révolution industrielle (le *Manifeste* de Karl Marx date de 1847). L'un des principaux théoriciens du spiritisme aux États-Unis est Andrew Jackson Davis (cf. *supra*, I, 1, 3). Le premier grand théoricien français du spiritisme est Denizard Hyppolyte. Rivail (*alias* Allan Kardec, 1804-1869 ; *Le Livre des esprits*, 1857). Il remplace l'idée de fluide mesmérrien par celle de « périsprit », présente le spiritisme comme une « religion » teintée de sentimentalisme et de rationalisme. Élevée par lui au rang d'un dogme, l'idée de réincarnation – plus rarement adoptée chez les spirites anglo-saxons d'alors – s'harmonise bien avec la tendance égalitaire, socialiste, utopiste de l'époque (I, 4).

Avec un homme dont la jeunesse fut consacrée aux idées utopistes et humanitaires – à savoir, Alphonse-Louis Constant (*alias* Éliphas Lévi, 1810-1875) – apparaît ce qu'on va appeler le courant occultiste. Il a pu subir l'influence d'Hoëné Wronski (I, 4), qu'il a rencontré en 1852. Fêré de magie pratique, de théurgie, il aurait évoqué en 1854 l'esprit d'Apollonius de Tyane. Compilateur brouillon mais synthétiseur écouté, ce mage entraîne la conviction et vient à son heure. Ses ouvrages *Dogme et rituel de la Haute magie* (1854-1856), *Histoire de la magie* (1860), *La Clef des Grands Mystères* (1861) vont marquer tout ce courant. L'année 1860 voit paraître en même temps que son *Histoire de la magie* deux autres ouvrages – moins « engagés », certes – : l'*Histoire du merveilleux* de Louis Figuier et *La Magie et l'astrologie* d'Alfred Maury.

3. Essor de l'occultisme à l'ère du scientisme, et permanence de la théosophie (1860-1914)

En face du scientisme triomphant, le courant occultiste, prolongement de ce qu'on avait déjà commencé à appeler les « sciences occultes » (cf. Ferdinand Denis, I, 4), se présente comme une nouvelle réponse de la modernité confrontée à elle-même, davantage que comme une réponse à la modernité (cf. Introduction, II, dernier paragraphe). De fait, les occultistes ne s'opposent pas à celle-ci, au progrès scientifique ; ils cherchent plutôt à les intégrer dans une vision globale propre à faire apparaître la vacuité du matérialisme. Nous reconnaissons ici comme un écho du programme des *Naturphilosophen*, mais ils s'en distinguent par un goût plus marqué pour des types de « démonstration scientifique » portant sur la réalité de certains « phénomènes » qui paraissent prouver l'existence de plusieurs ordres de réalité (des rapports nuancés s'établissent entre ce courant et la Society for Psychical Research fondée à Londres en 1882), souvent aussi, pour diverses formes de « magie » pratique. Enfin l'Occultisme est lié par affinité au courant symboliste dans la littérature et dans les arts (III, 1), de même que la *Naturphilosophie* l'était au Romantisme.

Après Éliphas Lévi (II, 2), quelques fortes personnalités dominent une foule assez hétéroclite. En France, Gérard Encausse (*alias* Papus, 1865-1916 ; III, 1), médecin, surnommé « le Balzac de l'occultisme » (son œuvre est abondante), est un véritable chef de file. Son *Traité de science occulte* paraît en 1888, comme le premier numéro de sa revue *L'Initiation*. En compagnie de son ami L.-N.-A.

Philippe (dit « Le Maître Philippe de Lyon », 1849-1905), Papus se rend à Saint-Pétersbourg à plusieurs reprises auprès de Nicolas II et de la tsarine ; il les initie, prétend-on, au martinisme. Un de ceux que Papus appelle ses maîtres spirituels est Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909), inventeur vers 1900 d'un « Archéomètre magique » (une clef révélant les correspondances entre maints domaines de la connaissance) et auteur d'études d'ésotérisme musical. Également proche de Papus est Stanislas de Guaita (1861-1897 ; *Essais de Sciences maudites* ; 1886 ; *Le Temple de Satan*, 1891 ; III, 1), un des auteurs les plus marquants de ce courant en France. Citons encore Joséphin Péladan (1858-1918 ; III, 1 ; III, 3) chez qui l'occultisme revêt une forme surtout artistique et littéraire, ainsi que Charles Henry (1859-1926) et surtout Albert Faucheux (*alias* François-Charles Barlet, 1838-1921 ; *L'Occultisme*, 1909). Paul Vulliaud (1875-1950) n'est pas un occultiste, mais la revue *Les Entretiens idéalistes* qu'il fonde en 1906, et le mouvement artistique et littéraire qu'il anime, font tout de même partie de ce paysage.

Parmi les Russes figure en premier lieu Piotr D. Ouspensky (1878-1947 ; chap. V, II, 3), auteur, notamment, de *Tertium Organum* (éd. russe en 1912, anglaise en 1920) qui présente une intéressante philosophie de la Nature, des considérations sur le tarot, les rêves, etc. À Prague, plusieurs centres sont actifs aux alentours de 1900. Aux Pays-Bas, l'occultisme est représenté notamment par Frédéric Van Eeden (*Het Hypnotisme en de Wonderen*, 1887), en Allemagne par Carl du Prel (*Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften*, 1894-1895) et surtout Franz Hartmann (1838-1912 ; *Magic White and Black*, 1886 ; *Cosmology or Universal Science*, 1888 ; III, 1, 2, 3). Pour ce qui concerne un certain nombre de représentants de ce courant en Angleterre, dont Aleister Crowley, cf. *infra*, et III. Il convient d'ajouter enfin que l'astrologie connaît une vogue nouvelle dans les années 1880-1914 ; elle tient une grande place dans la littérature occultiste et plusieurs ouvrages spécialisés (par exemple, ceux William F. Allan, *alias* Alan Leo, 1860-1917) tentent de lui conférer une plus grande crédibilité.

Après les publications déjà citées (II, 1), qui s'inscrivent dans le prolongement de l'hermétisme néoalexandrin, citons en quelques-unes de la période occultiste proprement dite, assorties elles aussi de commentaires. Ce sont les éditions procurées par les « Rosicruciens » Hargrave Jennings et Paschal Beverly Randolph (III, 1) – respectivement à Madras en 1884 et à Toledo [Ohio] en 1889 – et par Anna B. Kingsford (1846-1888 ; auteur aussi de plusieurs ouvrages, dont *The Perfect Way*, 1881 ; III, 1, 2) et Edward Maitland sous le titre *The Virgin of the World* (1885). La plus érudite de toutes, due à George R. S. Mead (1863-1933 ; *Corpus Hermeticum*, 1906), fera longtemps autorité, même dans les milieux scientifiques. De fait, à la différence de bien des commentateurs du *ch* à son époque, Mead est non seulement l'auteur de nombreuses publications relevant de la pensée occultiste (ainsi, *Quests Old and New*, 1913), mais aussi de travaux savants qui portent sur les courants ésotériques. Il en va de même de ceux d'un autre Anglais, Arthur Edward Waite (1857-1942 ; III, 1), qui s'inscrivent dans la mouvance occultiste de son époque et ne sont pas scientifiquement sans mérites (il a écrit de nombreux ouvrages sur l'histoire de la Franc-Maçonnerie, du rosicrucisme, de l'alchimie, de la théosophie chrétienne, etc.). William Wynn Westcott (1848-1925 ; III, 1), autre figure notoire dans ce milieu en Angleterre, s'est lui aussi employé – avec moins de bonheur et d'ampleur que Waite – à faire connaître les richesses des courants ésotériques occidentaux du passé (ainsi, par sa série *Collectanea Hermetica*, 1993-1902). De fait, entre théosophes et occultistes la frontière est parfois floue, soit parce que certains de ceux-ci (comme François-Charles Barlet ; II, 3) sont aussi, d'une certaine manière, des théosophes, soit parce qu'ils éditent des écrits anciens appartenant à ce courant ; ainsi, Papus s'est fait l'éditeur de lettres de Martines de Pasqually et de Saint-Martin, et René Philipon, qui signe « Un Chevalier de la Rose-Croissante », a procuré en 1899 la toute première édition du *Traité de la Réintégration des Êtres*, de ce même Pasqually.

Plus proche cependant de ce courant théosophique est, par exemple, le Russe Vladimir Soloviev, philosophe de la Nature et sophiologue (en russe : *Conférences sur la théantrie*, 1877-1881 ; *La Beauté de la Nature*, 1889 ; *Le Sens de l'Amour*, 1892-1894). Quant à Rudolf Steiner (1861-1925), philosophe de la Nature et auteur prolifique, on ne saurait dire qu'il s'y rattache beaucoup. Dès ses années d'étudiant à Vienne, il s'occupe de sciences naturelles et physiques, dans le sillage de Goethe dont il coédite les œuvres scientifiques (1883-1897) – et dès lors il ne cessera plus de méditer sur le sens « ésotérique » des enseignements du génie de Weimar (*Goethe als Theosoph*, 1904 ; les essais sur le *Faust* et sur le *Märchen* de Goethe datent de 1918). Sa production comprend de nombreux essais, traités divers (*Theosophie*, 1904 ; *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, 1910), d'innombrables conférences (publiées pour la plupart), et toute une œuvre dramaturgique (III, 3). Selon l'évolutionnisme christocentrique qui caractérise sa pensée, l'humanité doit trouver son équilibre entre deux pôles, les forces cosmiques d'expansion (dilatation de l'être, aspiration vers les hauteurs, mais aussi égocentrisme) et les forces de concentration (durcissement, matérialisation). La réincarnation et le « karma » jouent le rôle d'instruments de libération. Il s'agit d'assumer les acquis de l'histoire spirituelle de l'Occident en vue de leur transmutation, et non pas de s'en remettre à une Tradition primordiale dont on attendrait passivement les manifestations sous forme de nouveaux avatars divins. Aussi la présentation, par la Société Théosophique, du jeune Jiddu Krishnamurti (1895-1986) comme un Christ revenu sur terre a-t-elle consacré en 1913 la rupture de Steiner avec cette Société. Pour bien le distinguer des enseignements de la st, Steiner appelle son système « Anthroposophie », et donne ce nom (Société Anthroposophique) à la Société qu'il fonde cette année-là.

III. L'ésotérisme dans les sociétés initiatiques et dans l'art (1848-1914)

1. Sociétés maçonniques ou paramaçonniques

Ce sont surtout, on l'a vu (chap. III, I, 1), les Systèmes à Hauts Grades qui s'inspirent des courants ésotériques. Après la Révolution, le rere se maintient en Suisse, le reaa demeure vivant lui aussi – ainsi qu'une partie de la Maçonnerie « égyptienne », grâce notamment à la présence des Rites de Memphis et de Misraïm. À la fin du xix^e siècle, on assiste au même phénomène qu'une centaine d'années auparavant – à savoir, la création et la multiplication de nouvelles sociétés de ce genre. En 1868, Paschal Beverly Randolph (1825-1875 ; II, 3) fonde le plus ancien groupe rosicrucien des États-Unis, la Fraternitas Rosae Crucis. Peu après, en 1876, le Rite swedenborgien dit des Illuminated Theosophists (chap. III, III, 2) retourne d'Amérique en Europe. D'orientation chrétienne, la Societas Rosicruciana in Anglia (sria), branchée sur la Franc-Maçonnerie anglaise régulière, comporte des Hauts Grades inspirés de ceux des Rose-Croix d'Or du xviii^e siècle. Née en 1867 à Londres, elle est la création d'occultistes érudits tels que Robert W. Little (1840-1918) et Kenneth R. H. Mackenzie (1833-1886). Bulwer-Lytton (I, 1 ; II, 2) et Éliphas Lévi en sont membres d'honneur, William W. Westcott (II, 3) en est le *Spremus Magus* de 1891 à 1925.

L'année 1888 voit naître en France la Rose-Croix Kabbalistique fondée par Guaita (II, 2) et Péladan (III, 3), et l'année 1891 un Ordre Martiniste (l'adjectif fait référence aux noms de Martinès de Pasqually et de Louis-Claude de Saint-Martin) mixte (il admet les femmes), création de Papus. Nous

avons vu (II, 3) que Nicolas II – ouvert à l’« occulte » comme l’étaient les derniers Romanov – en aurait fait partie. En 1888 apparaissent en Allemagne la Fraternitas de Franz Hartmann (1838-1912 ; II, 3 ; III, 2, 3), en Angleterre l’Ordre de la Golden Dawn, mixte lui aussi (c’est une excroissance de la sria). Créée par Westcott (cf. *supra*), William Robert Woodman (1828-1891) et Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854-1918), la gd s’inspire de la kabbale ainsi que du tarot ; elle fait une grande place à la magie cérémonielle (ce qui n’est pas le cas de la sria).

Une traduction anglaise (1897) par Mathers, d’un rituel théurgique en latin, du xvii^e siècle, circule sous le titre *The Book of the Sacred Magic of Abramelin the Mage* et inspire un rite de la gd. Le célèbre William Butler Yeats, qui se fait initier à la gd. en 1888, la dirige pendant plusieurs mois. Aleister Crowley (1875-1947 ; chap. V, I, 1 ; chap. V, III, 1) – sans doute la figure la plus fameuse de tout le courant occultiste en Angleterre –, après y avoir adhéré en 1898, y reste un an et demi. Waite (II, 3) en est membre à partir de 1891. La Stella Matutina créée en 1903 en est une branche. Entre 1906 et 1910, l’occultiste Theodor Reuss (1855-1923) instaure un Ordo Templi Orientis, Loge de recherche en sciences secrètes dont Aleister Crowley dirige aussi la destinée. Crowley en organise les rituels et accentue leur aspect à la fois sexuel et antichrétien. Lui-même crée parallèlement, en 1909, un Astrum Argentinum qui se fonde sur les enseignements de la gd. Rudolf Steiner, qui n’a sans doute jamais fait partie de l’oto, crée sa propre Société Anthroposophique à Dornach, près de Bâle (II, 3), laquelle n’est pas de type maçonnique. Une autre organisation importante est la Rosicrucian Fellowship, création de Carl Louis von Grasshof (*alias* Max Heindel, 1875-1919) en 1907 et dont le centre mondial est sis à Oceanside (Californie).

Il existe d’autres cercles, associations, mouvements. Ainsi, le Mouvement Cosmique, fondé vers 1900 par Max Théon (1848-1927) – continuation d’une Hermetic Brotherhood of Louxor – fait paraître à partir de 1903 une œuvre énorme, intitulée *Tradition cosmique*, consacrée à la « tradition primitive ». Certains de ces mouvements rassemblent des chrétiens ; c’est le cas de la Hermetic Academy d’Anna Kingsford (II, 3 ; III, 2). En France, Yvon Leleup (*alias* Paul Sédir, 1871-1926), collaborateur de Papus, anime le groupe dit Les Amitiés Spirituelles. Le jésuite Victor Drevon et Alexis de Sarachaga créent en 1873 un centre d’études à Paray-le-Monial, le Hiéron. Cette liste n’inclut pas de nombreux groupements et associations qui débordent notre propos, comme par exemple l’Église Gnostique fondée en 1890 par Jules Doinel.

2. La Société Théosophique

Fondée en 1875 à New York par Helena Petrovna Blavatsky (« H. P. B. », 1831-1891 ; II, 1), Henry Steel Olcott (1832-1907) et William Quan Judge (1851-1896), la st – qui n’a rien de maçonnique – connaît au cours de son histoire des ramifications variées mais qui conservent les mêmes dénominateurs communs. Le « Théosophisme » (terme générique qui sert à désigner tout cet ensemble) ne propose pas de « doctrine », bien que le titre du livre d’H. P. B., *The Secret Doctrine* (1888 ; précédé de *I sis Unveiled*, 1877) serve habituellement de référence aux théosophes (dits en anglais *theosophists*, pour les distinguer des *theosophers* du courant théosophique chrétien « classique »). À sa fondation en 1875, la st s’est fixé un triple but : *a/* former le noyau d’une fraternité universelle ; *b/* encourager l’étude de toutes les religions, de la philosophie et de la science ; *c/* étudier les lois de la Nature ainsi que les pouvoirs psychiques et spirituels de l’homme. Par son contenu et son inspiration, elle est largement tributaire de spiritualités orientales, surtout hindoues ; en cela elle reflète le climat culturel dans lequel elle est née. H. P. B. et sa Société ont toujours voulu

affirmer l'unité de toutes les religions dans leurs fondements « ésotériques » et développer chez les personnes qui en ont le désir la faculté de devenir des « théosophes ». À ses débuts surtout, la st consacre une bonne partie de ses activités aux domaines « psychiques » ou « métapsychiques » pour lesquels on se passionne à l'époque. Partie pour l'Inde en 1878, H. P. B. y fonde en 1879 sa revue *The Theosophist* et y installe en 1883 (à Adyar, près de Madras) le siège officiel de sa Société. Celle-ci est bien vue par les natifs du pays, qui n'ont guère de peine à déceler dans ce mouvement un esprit de grande tolérance. H. P. B. rentre en Europe en 1885.

L'histoire des branches est riche et complexe ; signalons la création en 1909, par Robert Crosbie (1849-1919), de la United Lodge of Theosophists. Le rayonnement mondial de ce mouvement qui s'est implanté dans la plupart des pays occidentaux a été favorisé par trois facteurs. Le premier est la présence de personnalités marquantes, comme Annie Besant (1847-1933), sa présidente à partir de 1907, Franz Hartmann (fondateur d'une branche allemande en 1886 ; II, 3 ; III, 1 ; III, 2), et Rudolf Steiner (Secrétaire général de la Section allemande en 1902). Celui-ci se détache de la st en 1913 (chap. IV, III, 2), dont le penchant pour les traditions orientales lui paraît peu conciliable avec le caractère chrétien et occidental de sa propre théosophie. Avant lui et pour cette même raison, Anna Bonus Kingsford (III, 1), s'en est détachée dans les années 1870 et 1880 pour constituer une Hermetic Society pénétrée de christianisme. En créant leurs propres organisations, des personnalités comme Steiner et Kingsford contribuent à répandre, même sous une forme modifiée, des enseignements issus de leur Société mère. Le deuxième facteur est constitué par les liens nombreux que les diverses branches entretiennent avec la plupart des autres sociétés de ce type. Ainsi, le Congrès spirite et spiritualiste international de 1889 et le Congrès maçonnique et spiritualiste de 1908, réunis à Paris, représentent un bon exemple de ces carrefours d'idées et de tendances. Aussi bien les cloisons qui distinguent les uns des autres la plupart de ces mouvements ne sont-elles pas très étanches. Le troisième facteur, enfin, est évidemment le grand nombre d'artistes ayant notoirement subi l'influence de la st.

3. Arts et littérature ésotériques

Parmi les grands écrivains français qui puisent dans le corpus référentiel des courants ésotériques figure Gérard de Nerval (*Voyage en Orient*, 1851 ; *Les Illuminés*, 1852 ; *Les Chimères*, 1854). Le sonnet de Charles Baudelaire (*Correspondances*, vers 1857) est devenu une sorte de *Table d'émeraude* poétique, et les textes de Baudelaire consacrés à l'imagination créatrice ne sont pas sans affinités avec ce qui constitue une des composantes de la « forme de pensée » ésotérique (cf. Introduction, IV). La thématique des *Contemplations* (1856) de Victor Hugo est proche de celle de la théosophie chrétienne la plus classique (rappelons aussi qu'entre 1853 et 1855, tant à Jersey qu'à Guernesey, Hugo spirite converse avec Dante et Shakespeare). Chez Villiers de L'Isle-Adam, l'Occultisme trouve un de ses meilleurs auteurs de fiction (*Isis*, 1862 ; *Axël*, 1888) ; il est présent aussi chez Saint-Pol-Roux (*Les Reposeurs de la Procession*, 1893), et à Josephin Péladan (III, 1 ; II, 3) il inspire une imposante saga (*L'Éthiopée*, 1886-1907). À Paris, les expositions des Salons de la Rose-Croix, liés à l'Ordre fondé par Péladan (II, 3), correspondent à l'un des épisodes esthétiquement les plus fertiles du courant occultiste ; de 1893 à 1898, on y peut admirer les œuvres de Félicien Rops ; Georges Rouault et Erik Satie y participent. Dans le même temps paraissent quelques œuvres de fiction « rosicruciennes » elles aussi, dans la mouvance du *Zanoni* de Bulwer-Lytton (chap. IV, I, 5), comme par exemple le roman de Franz Hartmann, *An Adventure among the Rosicrucians* (1887 ; II, 3 ; III, 1, 2) ; et un roman d'Emma Hardinge Britten, *Ghostland, or Researches into the Mysteries of Occultism*, paru peu auparavant.

(1876) – une des principales œuvres de fiction inscrites dans la mouvance du courant occultiste et du magnétisme animal.

L'œuvre de Richard Wagner, de 1843 à 1882, incarne pour la Belle Époque l'idée d'une musique élevée au rang de religion ; elle est toujours restée (texte et partition) un lieu privilégié d'herméneutique ; mais, si « ésotérisme » il y a là, c'est surtout dans l'esprit de certains lecteurs et auditeurs qu'il existe – remarque qui s'appliquerait également à la réception de l'œuvre de peintres tels qu'Arnold Böcklin ou Gustave Moreau. Comme Wagner à Bayreuth, Rudolf Steiner crée à Dornach (près de Bâle), siège de sa Société Anthroposophique, un *Gesamtkunstwerk* (« œuvre artistique totale » elle aussi, projet de nature bien germanique) sous la forme de bâtiments (notamment, un « Goethanum » ; chap. V, III, 1) destinés à refléter l'esprit même de sa Société et servir de lieux propices à la représentation de drames, principalement de ceux dont il est l'auteur (*Die Pforte der Einweihung*, 1910 ; *Die Prüfung der Seele*, 1911 ; *Der Hüter der Schwelle*, 1912 ; *Der Seelen Erwachen*, 1913).

Chapitre V

Ésotérismes du xx^e siècle

I. Gnoses dans le sillage de la « Tradition » occidentale

1. Sciences traditionnelles, théosophie chrétienne, et nouvelles formes de « gnose »

Restées vivantes sous forme d'activités tant spéculatives qu'opératives, pratiquées à l'intérieur d'innombrables associations initiatiques ou par des particuliers, les sciences dites « traditionnelles » (c'est-à-dire surtout astrologie, alchimie, « magie ») touchent directement un vaste public. La plus populaire est évidemment l'astrologie, « reine » des Arts divinatoires. Quand elle ne se ramène pas à une simple manie (à un instrument seulement divinatoire), mais débouche sur une herméneutique des « signes », on peut voir en elle une forme de gnose qui la rattache aux courants ésotériques proprement dits. Après Alan Leo (chap. IV, II, 3), nombreux au xx^e siècle, de Karl Brandler-Pracht à André Barbault, en passant par Daniel Chennevière (*alias* Dane Rudhyar, 1895-1985), sont ceux qui la considèrent comme telle. Devenu depuis Alliette (chap. III, II, 1) un courant ésotérique à part entière, le Tarot ne sert pas seulement à dire la bonne aventure, mais aussi à pratiquer une sorte de gnose nourrie d'éléments puisés dans d'autres traditions, comme la kabbale – ainsi, avec Aleister Crowley (*The Book of Thoth*, 1944 ; III, 1 ; chap. IV, III, 1). Parmi les autres exégètes du Tarot, citons Marc Haven (*Le Tarot*, 1937), Gérard Van Rijnberk (*Le Tarot*, 1946), Paul Marteau (*Le Tarot de Marseille*, 1949), Valentin Tomberg (*Meditationen*, 1972 ; *infra*, 2).

Comme dans le passé, le domaine alchimique se partage entre « souffleurs » sans prétention de gnose (ainsi les « hyperchymistes ») et « Philosophes », Ceux-ci se rassemblent parfois en associations ou cercles, comme la Paracelsus Research Society à Salt Lake City puis en Australie, dirigée par Albert Riedel (*alias* Frater Albertus, 1911-1984). De même, les laboratoires Soluna, en Bavière, créés par le neoparacelsien Alexander von Bernus (1880-1965), qui est aussi l'auteur d'une œuvre proprement littéraire assez abondante dans la tradition du romantisme allemand. Mais la pratique alchimique conserve plutôt le caractère de religion privée qu'elle a toujours eu tendance à revêtir. En France, la renommée d'Eugène Canseliet (1899-1982) doit aussi beaucoup au mystère entourant son maître Fulcanelli. Ce maître a laissé, à défaut de repères biographiques identifiables, un *Mystère des cathédrales* (1926) ainsi que *Les Demeures philosophales* (1930), et le disciple Canseliet divers ouvrages, dont *Deux logis alchimiques* (1945) et *Alchimie* (1964). L'un et l'autre adeptes se montrent aussi attentifs à déceler des « signatures alchimiques » sur les pierres de certains édifices qu'à rechercher eux-mêmes la Pierre philosophale. D'autres auteurs en évoquent les aspects spirituels ou

initiatiques sans se présenter eux-mêmes comme des opératifs (ainsi Julius Evola, 1898-1974 ; *La Tradizione ermetica*, 1931 ; II, 1). Grâce à une notable activité éditoriale en matière de reproductions (textes et images) rendues aisément disponibles, apparues surtout dans les années 1970 et 1980, grâce aussi aux travaux qui lui sont consacrés par de nombreux historiens et à l'intérêt dont elle fait l'objet de la part de philosophes (III, 2), l'alchimie occupe toujours une certaine place culturelle.

La « magie » relève des courants ésotériques du xx^e siècle dans la mesure où elle n'est pas comprise comme une pratique seulement utilitaire ; en ce sens, on la trouve répandue surtout au sein de sociétés et groupements divers. Magie cérémonielle et magie initiatique se pratiquent dans les serres chaudes de sociétés discrètes dont plusieurs produisent une assez abondante littérature (plusieurs des ouvrages cités dans ce chapitre V s'y rattachent). Un de leurs représentants les plus célèbres est Aleister Crowley (III, 2 ; chap. IV, III, 1), dont l'œuvre et les activités se prolongent au-delà (*The Equinox of the Gods*, 1936), jusque dans les années 1940 (III, 1).

Si le courant de kabbale chrétienne s'est depuis longtemps tari, la kabbale juive et, notamment, l'arbre sephirotique n'en continuent pas moins à inspirer maints chercheurs en quête de clef de gnose, mais souvent ils les abstraient de leur terreau culturel hébraïque originel (déjà Raymond Lulle, Giordano Bruno avaient fait de même). Il est tentant, en effet, d'utiliser cet arbre comme support de méditation, outil de pensée. Ainsi procède Raymond Abellio (1907-1986 ; III, 1 ; *La Bible, document chiffré*, 1950 ; *La fin de l'ésotérisme*, 1973). De fait, pour des esprits non enracinés dans la tradition juive, les corpus référentiels grecs et latins se prêtent plus aisément à une herméneutique d'ordre spirituel. Aussi le courant néoalexandrin n'est-il point tari au xx^e siècle (chap. IV, III, 1, 3), comme en témoigne un intérêt persistant pour le *Corpus Hermeticum*, qui connaît alors plusieurs nouvelles éditions assorties de commentaires exégétiques (néorosicruciens, notamment). Ainsi les publications du Shrine of Wisdom en 1923, celle de Duncan Greenless (*The Gospel of Hermes*, 1949), de Jan Van Rijckenborgh (ps. de Jan Leene, 1896-1968 ; *De Egyptische oergnosis*, 1960-1965 ; II, 2).

2. Présence de la théosophie chrétienne

Rudolph Steiner continue son œuvre (*Mein Lebensgang*, autobiographie parue en 1925 ; étude sur la *Chymische Hochzeit* d'Andreae, 1917-1918), marquée moins par la théosophie que par certains aspects de la *Naturphilosophie* du siècle précédent. Le rayonnement de Leopold Ziegler (1881-1958) est plus discret. Ce sage sédentaire des bords du lac de Constance partage avec René Guénon (II, 1) l'idée de Tradition primordiale éclatée ; mais, s'il scrute les mythes et étudie les religions, c'est un peu en disciple de Böhme et de Baader, en théosophe attentif au symbolisme des phases de la transmutation alchimique. Aussi bien place-t-il la Sophia au cœur même de sa gnose, l'associant à une philosophie de la Nature inséparable d'une philosophie de l'Histoire – elle-même saisie comme un tout, tant biologique que spirituel (*Ueberlieferung* et *Menschwerdung*, 1948 ; *Gestaltwandel der Götter*, 1922).

L'Église orthodoxe, qui a consacré à Sophia les célèbres Sainte-Sophie de Constantinople et de Kiev, en fait une figure centrale, réelle, contrairement au christianisme occidental où elle n'est vraiment présente qu'au sein du courant théosophique chrétien. Cela dit, Sophia étant un thème parmi d'autres dans le répertoire des grandes images, le fait de l'intégrer dans une théologie ne signifie pas pour autant que l'on « théosophise ». Aussi bien les pp. Paul Florensky (1882-1937 ; *La Colonne et le fondement de la vérité*, 1914) et Serguï Boulgakov (1871-1944 ; *La Sagesse de Dieu*, 1937 ; *Du Verbe incarné*, 1943 ; *Le Paraclet*, 1946) restent-ils généralement en deçà de ce type de discours. C'est

pourtant non seulement inspiré par Vladimir Soloviev, mais aussi par Florensky, que Tommasio Palamidessi (1915-1983) a fondé à Turin en 1948 un Ordre initiatique, Loto + Croce, devenu en 1968 Associazione Archeosofica. Plus proche de la théosophie germanique que Florensky ou Boulgakov, on trouve Nicolas Berdiaev (1874-1948) (*Le Sens de la création* et *Études sur Jacob Böhme*, 1930 ; *Esprit et réalité*, 1937), philosophe russe établi en France. Grand admirateur de Böhme (« un sommet de la force visionnaire de l'homme », écrivait Berdiaev) et de Baader, il se montre critique à l'égard de ce qu'il appelle l'occultisme dont, dit-il dans *Le Sens de la création*, « la grande signification » est pourtant d'« être tourné déjà vers le secret cosmique et vers la part que l'homme y prend ». Dans un même mouvement, il pourfend les enseignements de la st et ceux de Rudolf Steiner en raison de l'évolutionnisme qui fait partie de leur système.

Si la théosophie chrétienne n'est qu'un aspect parmi d'autres de l'œuvre berdiaevienne, presque tout le gros ouvrage de Boris Mouravieff (1890-1966), *Gnôsis. Étude et commentaire sur la tradition ésotérique de l'orthodoxie orientale* (1961-1965, écrit en français) se situe davantage dans cette tradition. C'est une somme de « psychosophie », d'anthroposophie (non particulièrement steinerienne), d'historiosophie, que ce penseur indépendant, quoique influencé par Gurdjieff, présente sous forme de cours destinés à l'illumination et à la transformation du lecteur (*infra*, 3). Les références au corpus occidental y sont rares. Le Centre d'Études chrétiennes ésotériques créé en 1961 par Mouravieff a connu un certain succès.

Un des livres les plus remarquables du xx^e siècle est *Méditations sur les 22 Arcanes majeurs du tarot* (écrit en français ; publié anonymement, d'abord en allemand en 1972, puis en plusieurs autres langues). L'auteur, Valentin Tomberg (1901-1973), un Russe d'origine balte allemande, fut professeur de droit, fit partie de la Société Anthroposophique mais rompit avec elle et passa les dernières années de sa vie à Londres où il rédigea cet ouvrage. Cette excellente introduction à la théosophie chrétienne et à toute réflexion philosophique approfondie sur les courants ésotériques occidentaux n'est guère, malgré le titre, un traité consacré au tarot (les Arcanes ne servent à l'auteur que de support de « méditation »).

En France, Auguste-Édouard Chauvet (1885-1955), un continuateur de Fabre d'Olivet et de Saint-Yves d'Alveydre (chap. IV, II, 3), scrute le livre de Moïse en s'appuyant sur la pensée de ses deux devanciers, mais enrichit de perspectives nouvelles leur apport. Son *Ésotérisme de la Genèse* (1946-1948) est un des plus intéressants exemples de théosophie chrétienne au xx^e siècle. Robert Amadou (1924-2006), qui s'est dit disciple de Chauvet et en a été le commentateur, se présente lui aussi comme un théosophe chrétien (*Occident, Orient : parcours d'une tradition*, 1987 ; et cf *supra*, Introduction, III). L'œuvre de l'islamologue Henry Corbin (1903-1978) relève plutôt des théosophies de l'islam, mais il traite occasionnellement de la théologie chrétienne, dans le contexte des trois grands monothéismes Il a cherché à mettre en évidence les rapports qui reliaient des théosophes chrétiens (Swedenborg, Œtinger, par exemple) à leurs homologues en Islam shî'te (cf. par exemple « Herméneutique spirituelle comparée », in *Eranos Jahrbuch*, n° 33, 1965). Dans l'œuvre de cet exégète, la Sophia et le monde angélique tiennent une grande place, tout comme ce qu'il appelle le *mundus imaginalis* – monde imaginal –, ou mésocosme (monde intermédiaire) situé entre l'univers sensible et l'univers « intelligible » ou divin, *mundus* dans lequel les esprits prennent corps et les corps se spiritualisent.

3. Gnose et science : vers une nouvelle pansophie ?

Le courant occultiste s'était montré impuissant à susciter l'apparition d'une nouvelle philosophie de la Nature comparable à la *Naturphilosophie*. Le xx^e siècle ne connaît pas vraiment de résurgence de ce genre, malgré l'œuvre de certains auteurs déjà rencontrés ici qui, tels Rudolf Steiner ou (I, 3) Frater Albertus et Alexander von Bernus, s'inscrivent peu ou prou dans cette mouvance. Il convient cependant de faire une place spéciale à Gurdjieff et à Ouspensky. Le Gréco-Arménien George Ivanovitch Gurdjieff (1877-1949 ; II, 3), à l'instar de Böhme mais sans se rattacher à la théosophie de type chrétien, pose l'existence de deux Natures ; l'une est « créaturelle », l'autre est « éternelle », dualité qui se manifeste concrètement par l'apparition d'un grand nombre de niveaux de matérialité inscrits dans un réseau d'interdépendance universelle. Structurée selon une arithmologie originale, cette cosmologie, est riche et complexe. Dans *In Search of the Miraculous: Fragments of an Unknown Teaching* (1949), le Russe Piotr D. Ouspensky (II, 3) a exposé cette philosophie de Gurdjieff, dont on trouve aussi des éléments dans le livre de celui-ci, *Beelzebub's Tales to his Grandson* (publié en 1950). Ouspensky figure en bonne place aux côtés de Gurdjieff en tant que philosophe de la Nature, par son livre *A New Model of the Universe* (1930-1931 ; outre *Tertium Organon*, 1920-1922, déjà cité à propos de Gurdjieff, chap. IV, II, 3).

Au cours des dernières décennies, on a pu voir s'élaborer d'autres réflexions. Ainsi, chez Seyyed Hossein Nasr (*Man and Nature*, 1968 ; II, 2), le microphysicien Basarab Nicolescu (*Nous, la particule et le monde*, 1985 ; et ce titre évocateur : *La science, le sens et l'évolution : essai sur J. Böhme*, 1988) ou encore le philosophe Michel Cazenave (*La Science et l'Âme du Monde*, 1983). Le polytechnicien Raymond Abellio (I, 1 ; III, 1), rompu aux « sciences dures » et aux sciences humaines, a consacré de nombreux écrits à la kabbale, à l'astrologie et au tarot, mais a surtout élaboré une « structure absolue » (*La Structure absolue*, 1965) fondée sur l'idée d'« interdépendance universelle » dont l'application pratique est censée déboucher sur une forme de gnose tant expérientielle qu'intellectuelle. Et nombreux furent, sont encore, ceux qui proposent des modèles d'univers, des hypothèses de sens. Colloques, débats, convoquent souvent les noms de représentants de courants ésotériques appartenant au passé. En fait, il s'agit presque toujours d'une néognose bien différente de celles qui avaient fleuri jadis. Elle est présente, par exemple, dans *La Gnose de Princeton* (1974) de Raymond Ruyer, *The Tao of Physics* (1975) de Fritjof Capra, ou *L'Esprit cet inconnu* (1977) de Jean Charon.

II. Aux quatre vents de la « Tradition »

1. René Guénon

En réaction contre la multiplication des Ordres initiatiques liée au courant occultiste, et les aspects de celui-ci qu'il juge contestables, un Français, René Guénon (1886-1951), entreprend une œuvre de réformation placée sous le signe de la « Tradition ». Il connaît bien ces Ordres pour avoir fait partie de plusieurs d'entre eux dans sa jeunesse. Il a même flirté avec le spiritisme aux alentours de 1908. En 1914, il s'est fait initier à la Grande Loge de France. Au sein de l'Église Gnostique (chap. IV, III, 1), il a fréquenté des hommes (Léon Champrenaud, 1870-1925 ; et Georges-Albert de Pourville, ps. Matgioi, 1861-1939) dont l'influence sur lui, jointe à celle d'Orientaux rencontrés en 1908 et 1909, a décidé de sa vocation de réformateur. En 1921, il publie *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, où se trouve déjà exposé l'essentiel de sa métaphysique. Dans *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, paru la même année et dirigé contre la Société Théosophique, il fait preuve d'un esprit acéré et polémique qui l'anima aussi dans *L'Erreur spirite* (1923), autre flèche,

décochée cette fois contre le spiritisme. On retrouve dans presque tous ses ouvrages ultérieurs cette volonté d'assainir, qui ne porte d'ailleurs pas seulement sur les courants ésotériques occidentaux (dont surtout le courant occultiste), mais tout autant sur les philosophes (*Orient et Occident*, 1924).

En 1927, dans *Le Roi du Monde* il affirme l'existence d'un centre spirituel ou « lieu géométrique » garant de l'orthodoxie des différentes traditions, et dans *La Crise du Monde moderne* (1927) il oppose la vision hindoue des cycles cosmiques à notre civilisation actuelle, en identifiant celle-ci à l'époque dite du Kali-Yuga, âge sombre de dégénérescence située à la fin d'un des « grands cycles » ou *manvantaras*. En 1930, Guénon se rend en Égypte où il reste jusqu'à sa mort, survenue dans sa maison du Caire. Il y écrit *Le Symbolisme de la Croix* (1931), *Les États multiples de l'Être* (1932), *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (1945), *La Grande Triade* (1946). Guénon se dit détenteur d'une doctrine métaphysique complexe, d'origine hindoue, qui porte sur le Non-Être (Brahma, l'Absolu) et sur l'Être – Sa manifestation – aux « multiples états » duquel l'homme se trouve relié. Cette métaphysique est absente des courants ésotériques occidentaux ; aussi bien n'est-ce pas en raison de celle-ci que Guénon occupe néanmoins une place importante dans leur histoire, mais pour quatre raisons principales. Premièrement, ses nombreuses prises de position (il attire beaucoup l'attention sur eux, en s'en faisant le critique). Deuxièmement, l'insistance avec laquelle il affirme l'existence d'une « Tradition primordiale » située au-delà de tous ces courants et de toutes les traditions et religions du monde – notion dont il recueille l'héritage venu de la Renaissance, du Romantisme et de la Société Théosophique, mais qu'il hypostasie comme jamais personne avant lui ne l'avait fait ; de plus, il insiste sur la nécessité d'une filiation initiatique authentique pour tenter d'accéder à cette « Tradition », insistance qui incite les membres de maintes sociétés initiatiques existantes à s'interroger sur la valeur de celles-ci. Troisièmement, les nombreux écrits qu'il consacre au symbolisme, domaine de prédilection pour tous ceux qui se sentent à l'aise dans diverses formes d'« ésotérisme » – même si la manière dont il théorise la notion de symbole peut laisser insatisfait. Quatrièmement, un style clair et convaincant, en harmonie avec la vigueur du propos (à défaut de rigueur historique).

Aux initiations « proliférantes » de son temps, Guénon oppose la régularité initiatique de la Franc-Maçonnerie et de l'Église catholique. Mais cette régularité n'est qu'un canal provisoire ; le christianisme lui-même doit être dépassé, car toute religion est seulement une forme, un aspect limitatif de l'« intellectualité suprême », un avatar de la Tradition primordiale. Il reste qu'il jette les enfants avec l'eau du bain ; par refus de la philosophie occidentale, il paraît ignorer pratiquement tout de la théosophie chrétienne (le monde germanique lui est étranger) ; par méfiance du frelaté, il ne conserve rien, ou presque, de la tradition hermético-alchimique occidentale et place à la Renaissance le grand divorce d'avec la métaphysique (aussi bien « ésotérisme » prend-il souvent, chez Guénon, le sens de « principes métaphysiques », « exotérisme » se rapportant plutôt à tout ce qui ressortit à l'individuel) ; par ignorance des percées épistémologiques de son temps, il se fait de la science une idée dépassée. Il condamne la modernité sous tous ses aspects – et ignore la Nature (le monde du manifesté, se plaît-il à répéter, a encore moins de réalité que notre ombre projetée sur un mur).

2. Le courant pérennialiste

Le pérennialisme (du latin *philosophia perennis*) sert à désigner, on l'a vu (Introduction, I), cette philosophie religieuse qui met l'accent sur la Tradition primordiale, mère de toutes les autres, comprise dans un sens guénonien. Si Guénon en est, en quelque sorte, le chef de file, son principal « successeur » est Frithjof Schuon (1907-1999 ; *De l'Unité transcendante des religions*, 1948 ;

L'Ésotérisme comme principe et comme voie, 1978 ; *Sur les traces de la religion pérenne*, 1982, etc.), un Suisse établi aux États-Unis et dont l'influence touche un public très étendu. Dans le sillage de Guénon et de Schuon se détachent quelques personnalités marquantes. En France, Constant Chevillon (1880-1944), figure importante du martinisme et de la Franc-Maçonnerie (*La Tradition universelle*, 1946) ; Léo Schaya (1916-1985 ; *La Création en Dieu*, 1983) ; le philosophe Georges Vallin (1921-1983 ; *La Perspective métaphysique*, 1977) ; des catholiques proches néanmoins de la pensée guénonienne (Louis Charbonneau-Lassay, 1871-1946 ; *Le Bestiaire du Christ*, 1940 ; Jean Borella, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, 1998). En Italie, Julius Evola (I, 1), dont l'œuvre fait l'objet de très nombreux commentaires depuis le début des années 1990. En Angleterre, Martin Lings (1919-2005 ; *The Eleventh Hour*, 1987), qui fut le secrétaire personnel de Guénon. Aux États-Unis, les universitaires Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), prolifique auteur d'écrits consacrés à diverses religions ; Seyyed Hossein Nasr (*Knowledge and the Sacred*, 1981 ; I, 3) ; Huston Smith (*The Religions of Man*, 1958 ; *Forgotten Truth*, 1976 ; *Beyond the Post-Modern Mind*, 1982) ; James Cutsinger, auteur de nombreux articles depuis les années 1980. Entre ces pérennialistes (de même qu'entre Guénon et Schuon) il existe des différences d'orientation. Ce courant est représenté aussi par d'assez nombreuses revues, associations, centres d'études, et fait de plus en plus l'objet de travaux de thèses universitaires.

3. Les sociétés initiatiques

Parmi les Rites maçonniques déjà évoqués, rer, reaa et Memphis-Misraïm sont restés bien vivants depuis la Première Guerre mondiale. Dans le domaine paramaçonnique, le Martinisme a éclaté en plusieurs Ordres dont l'histoire est complexe et dans lesquels on pratique toujours plus ou moins, selon les branches, le rituel du temps de Papus, voire celui, théurgique, des Élus-Cohens. Les Frères de la sria, dont nous avons vu (chap. IV, III, 1) qu'elle est réservée aux Maçons réguliers, poursuivent dans l'ombre discrète de leurs Loges ou « Collèges » un travail initiatique de type néorosicrucien. Issue de la sria, la Golden Dawn a disparu au début du siècle, du moins sous sa forme originale. L'Ordre des Builders of the Adytum fondé par Paul Foster Case (1884-1954) en constitue une sorte de prolongement ; hermétisme, kabbale, tarot font partie de ses objets d'étude. L'Ordo Templi Orientis (chap. IV, III, 1) s'est beaucoup développé, aux États-Unis surtout, avec un centre important en Californie. oto et gd font actuellement l'objet d'un vif intérêt de la part des historiens.

Créé en 1915 par Harvey Spencer Lewis (1883-1939), l'amorc (Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis) comptait déjà quelques centaines de milliers d'adhérents à la mort de son fondateur. Ouvert sur le monde extérieur et à la modernité, il procure à ses membres une culture (nombreuses conférences, visites de sites, bibliothèques, etc.) autant qu'une voie initiatique. Le siège mondial, sis originellement dans le grand centre « amorcien » de San José (Californie), s'est déplacé à Omonville (France) en 1990. Très différent est le Lectorium Rosicrucianum (ou Rose-Croix d'Or), fondé à Haarlem (Pays-Bas) en 1924 par Jan Van Rijckenborgh (I, 1, 1) et dont un centre important est sis à Ussat-les-Bains (France). Son enseignement est de type gnostique (au sens du gnosticisme ancien) et cathare, ce qu'il est difficile de marier avec le rosicrucisme traditionnel (du xvii^e siècle), courant plutôt pansophique ; c'est pourtant ce que tentent de faire les penseurs du Lectorium. Parmi les nombreux Ordres néorosicruciens, citons encore la Fraternità Terapeutica Magica di Myriam, en Italie, créée par Ciro Formisano (*alias* Giuliano M. Kremmerz (1861-1930) ; son *Corpus Philosophorum totius Magiae* a été publié en 1988-1989), dont la vocation est en partie thérapeutique et qui allie rosicrucisme et égyptophilie. Cette liste d'Ordres dits rosicruciens n'est pas exhaustive (se

reporter au livre de Massimo Introvigne, *Il Cappello del Mago*, 1990).

La Société Anthroposophique (chap. IV, II, 3), devenue en 1923 Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft, n'a cessé de déployer une intense activité que la mort de son fondateur Rudolf Steiner n'a pas ralentie. Dornach reste un haut lieu de culture et un centre dont le rayonnement a été favorisé par le succès des écoles steineriennes pour enfants (la première « Freie Waldorfschule » est créée à Stuttgart en 1919). Il en va de même de la Société Théosophique, dont les centres restent actifs dans les pays où elle est implantée. Mais ses branches sont variées, et certaines se sont détachées d'elle pour constituer des organisations originales ; ainsi, la Loge Mystique Chrétienne, proche de l'esprit d'Anna Kingsford (chap. IV, II, 3) et fondée en 1923 par la psychanalyste Violet Mary Firth – *alias* Dion Fortune (1890-1946 ; III, 1) –, qui elle-même est issue de la Golden Dawn ; cette lmc est devenue en 1928 la Society of the Inner Light, qui pratique diverses formes de magie évocatoire.

À côté de ces associations constituées il existe des sortes de « Fraternités » et de groupes d'études ésotériques. Ainsi, Gurdjieff (I, 3), établi en France en 1922, y fonde à Avon son « Prieuré » et en 1933 s'installe définitivement à Paris ; en 1915, Ouspensky (I, 3) le rencontre, et c'est à lui qu'on doit une relation détaillée des propos du maître, ainsi que du « travail » effectué dans les groupes gurdjieviens, lequel repose sur une sorte de pédagogie de l'« éveil » (cf. *In Search of the Miraculous : Fragments of an Unknown Teaching*, 1949 ; I, 3). Les « groupes » gurdjieviens fonctionnent toujours en divers pays. La très éclectique Grande Fraternité Universelle de Serge Raynaud de La Ferrière, née en 1947, active surtout en Amérique centrale et du Sud, combine des enseignements dits « précolombiens » à des spéculations portant sur l'ère du Verseau. La Nouvelle Acropole, fondée dans les années 1950 par l'Argentin Angel Livraga (1930-1991), installée dans de nombreux pays (en France, par Fernando Schwarz), dispense des cours, édite des revues, consacrés aux diverses traditions religieuses de l'humanité, notamment sous leurs aspects artistiques. En 1952, le Colombien Samael Aün Weor (1917-1977) fonde une Association gnostique d'Études anthropologiques et culturelles, très éclectique elle aussi, qui mêle bouddhisme, tantrisme, anthroposophie steinerienne, alchimie sexuelle et enseignements de Gurdjieff. Citons enfin l'Association Atlantis et la revue du même nom, fondées en 1927 par Paul Le Cour (1871-1954) – l'un des premiers en France à lancer l'idée d'une « Ère du Verseau ». Elle est caractérisée par un ésotérisme chrétien à caractère éclectique dans lequel, comme son nom l'indique, le mythe de l'Atlantide tient une grande place.

4. « Tradition » : une notion à plusieurs facettes

À ces diverses associations on pourrait en ajouter d'autres, dont la plupart ressortiraient plutôt à ce qu'on appelle les Nouveaux Mouvements religieux. Les nmr représentent un phénomène qui a commencé à se manifester à partir des années 1960. Nombreux sont ceux dont l'enseignement contient des éléments de type ésotérique au sens où nous l'entendons ; par exemple, la Fraternité Blanche Universelle de Peter Deunov (1864-1944) et Mikhaël Aïvanhov (1900-1986). Il en va de même du *channeling*, ou pratique qui consiste à laisser parler, par le truchement d'un médium, des entités de l'au-delà qui, à la différence de ce qui est supposé se passer avec le spiritisme, ne sont pas des personnes décédées. Un des premiers exemples de *channeling* ne relève pas des nmr. C'est celui des messages provenant d'une entité se donnant le nom d'Atma. Au cours des années 1930, à Zurich, elle s'exprimait, lors de séances (auxquelles il arriva à Carl Gustav Jung de participer), sur quantité de symboles et traditions tant orientales qu'occidentales, par la voix d'un sujet « en sommeil » (non magnétique), Oscar R. Schlag (1907-1990 ; cf. la série *Die Lehren des A.*, 1995-2007), Plus tardivement, le *channeling* a fait partie de la panoplie du New Age (ou Nouvel Âge), mouvement

diffus qui a prospéré à partir de son apparition en Californie dans les années 1970, dont une des origines remonte en partie à Alice Bailey (1880-1949). Cette fondatrice de l'Arcane School en 1923 est aussi l'auteur de nombreux ouvrages à teneur occultiste. Les tenants du Nouvel Âge proclament souvent la venue d'une ère nouvelle, celle du Verseau, caractérisée par un progrès de l'humanité placé sous le signe d'une harmonie retrouvée et d'une conscience élargie. Un des signes précurseurs de ce mouvement – dans lequel les mystères métaphysiques et religieux sont souvent présentés comme des énigmes scientifiques, et *vice versa* – fut en 1960 un livre signé Louis Pauwels et Jacques Bergier (*Le Matin des magiciens*), vite traduit en plusieurs langues, dont le succès s'est prolongé par la revue *Planète* (1961-1968). Sur les plages du Nouvel Âge et des nmr, les courants ésotériques proprement dits perdent leurs contours. Ils se dissolvent aussi dans ce qu'on appelle le *Cultic Milieu* (selon l'heureuse expression proposée par Colin Campbell en 1972).

III. Arts et sciences humaines

1. Arts et littérature

Prose et poésie d'Oscar Venceslas Milosz (*Ars Magna*, 1924 ; *Les Arcanes*, 1927) sont d'un « initié » qui est également un très grand poète ; le Russe Alexander Blok (*La Rose et la Croix*, 1915) est proche de lui par plus d'un aspect. Chez le Portugais Fernando Pessoa, poésie et petits écrits en prose (ainsi, *A Hora do diabo*, 1931-1932) sont souvent pétris d'éléments empruntés aux courants ésotériques. On sait que les surréalistes ont puisé dans le corpus des « sciences occultes » (André Breton, *Arcane 17*, 1947 ; *L'Art magique*, 1957), mais l'engagement personnel est plus explicite chez les jeunes auteurs du mouvement dit « Le Grand Jeu » et la revue du même nom (1928-1931) qui dans les années 1920 fleurissent autour d'un personnage comme René Daumal (*Le Mont Analogue*, 1952, éd. posthume) et puisent dans le corpus des courants ésotériques une bonne partie de leur inspiration.

Cet engagement est explicite aussi dans nombre de récits de fiction. Ainsi dans les romans de Gustav Meyrink (*Der Golem*, 1915 ; *Das Grüne Gesicht*, 1916, etc.) ; de Mircea Eliade (*infra*, 2 ; son roman *Viata noua*, 1941 ; sa nouvelle *The Secret of Dr. Honigberger* [1940] a paru en 1999), qui n'est pas seulement un célèbre historien des religions mais aussi un fantastiqueur ; plus discrètement dans certains romans de Hermann Hesse (*Das Glasperlenspiel*, 1943). Le domaine anglo-saxon est riche surtout en fantastiqueurs, mais les romans de Charles Williams (*War in Heaven*, 1930 ; *The Greater Trumps*, 1933) et ceux de Dion Fortune (II, 3 ; *The Secrets of Dr. Traverneer*, 1926) ressortissent bien eux aussi aux courants ésotériques. Plus tard, le Français Raymond Abellio (I, 1, 3) a tenté de faire passer dans ses romans (par exemple, *Les Yeux d'Ézéchiël sont ouverts*, 1949 ; *La Fosse de Babel*, 1962) l'essentiel de sa « gnose ».

The Da Vinci Code de Dan Brown (2003) est un roman qui reflète bien l'intérêt d'un large public disposé à se laisser séduire par les « théories du complot » (*conspiration theories*) si répandues actuellement, alors que le roman de l'Italien Umberto Eco *Il Pendolo di Foucault* (1988), qui parodie de façon malicieuse ces fameuses « théories », n'est nullement destiné à délivrer quelque message que ce soit. Dans ce genre malicieux, pimenté d'une touche de picaresque, figurent aussi certains romans de Frédérick Tristan, par exemple *Les Tribulations héroïques de Balthasar Kober* (1980).

En matière d'art, les tableaux dernière manière, très figuratifs, du peintre portugais Lima de Freitas

donnent l'impression de se rattacher au surréalisme ; en fait, ils sont bien distincts de ce courant par leur néopythagorisme très élaboré et les références explicites à des thèmes ésotériques, par exemple au Christian Rose-Croix du xvii^e siècle (« Calmo na falsa morte », 1985 ; « O Jardim dos Hespérides », 1986 ; etc.). L'influence de la Société Théosophique aura été profonde et durable (cf. la bonne rétrospective *The Spiritual in Art: Abstract Painting, 1890-1985*, 1986, et *Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900-1915*, 1995). Chez l'Allemand Joseph Anton Schneiderfranken (*alias* Bô-Yin-Râ), peinture et écriture puisent leur inspiration dans un ésotérisme orientalisant (*Das Buch der Gespräche*, 1920). Dans le domaine architectural, rappelons que le Goetheanum (chap. IV, III, 3), à Dornach, près de Bâle, conçu par Rudolf Steiner, a été reconstruit après l'incendie de 1922 et que ses vitraux reflètent un symbolisme très « anthroposophique ». Parmi les nombreux jeux de Tarot, plusieurs sont une tentative de renouvellement figuratif dans la tradition de l'Occultisme fin de siècle : « Cartomancia Lusso » ; « Tarot Rider-Waite », 1909, de Pamela Coleman Smith ; « Thot Tarot », vers 1940, de Frieda Harris, inspiré par *The Book of Thoth*, 1944 d'Aleister Crowley (I, 1 ; chap. IV, III, 1) et qui est devenu l'un des plus célèbres du monde. L'art, très figuratif lui aussi, des planches et illustrations en couleurs de livres anglo-saxons, dans lequel Art Nouveau et néoromantisme se mêlent de façon originale, représente un genre spécifique qui mérite d'être étudié (ainsi, le gros volume *in folio* de Manly P. Hall, *The Secret Teachings of all Ages*, 1928).

Il serait malaisé de parler d'ésotérisme musical autrement qu'à propos de théories exposées par des compositeurs ; mais quand celles-ci existent on peut s'attendre à en trouver la trace dans les partitions : ainsi, chez Cyril Scott (*The Influence of Music*, 1933) ou Karlheinz Stockhausen (*Texte zur Musik*, 1970-1977). Pour la même raison il y aurait peu à dire sur le cinéma, qui peut seulement faire usage de thèmes ou de motifs présents dans des courants ésotériques mais dont on a vu (Introduction, I et VI) qu'ils n'appartiennent pas en propre à ceux-ci. En revanche, le septième art se prête au fantastique ainsi qu'au merveilleux. Cela dit, certains films contiennent des références explicites à certains personnages ou courants d'inspiration proprement ésotérique – ainsi, *Meetings with Remarkable Men*, de Peter Brook (1978), d'inspiration gurdjieviennne.

2. Psychologie et sciences humaines

La pensée de Sigmund Freud plonge quelques-unes de ses racines dans la *Naturphilosophie* romantique qui découvrit l'existence de l'inconscient (chap. IV, I, 1), mais il appartient au psychologue Herbert Silberer d'avoir été le premier à proposer une lecture psychanalytique de textes alchimiques (*Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, 1914). C'est pourtant à Carl Gustav Jung (1875-1961) que revient le titre de grand explorateur de certaines des richesses « psychologiques » d'une partie du corpus alchimique occidental moderne. Il a voulu montrer (*Psychologie und Alchemie*, 1936-1952 ; *Mysterium Coniunctionis*, 1955-1956 ; etc.) que la « transmutation » et la symbolique de ses parcours balisés correspondent à un travail hautement positif de la psyché à la recherche de sa propre édification ou harmonisation, de son « individuation ». Il a choisi dans ce corpus les titres les plus susceptibles d'étayer ses démonstrations, et en faisant ce choix il a subi l'influence de représentants du courant occultiste – dont il n'était pas très éloigné chronologiquement et qu'il connaissait bien. Or ceux-ci tendaient à présenter l'alchimie dans son ensemble comme une sorte de technique spirituelle, en faisant l'impasse sur le propos proprement « scientifique » de la plupart des alchimistes (cf. chap. II, III, 2). Ainsi, Jung a contribué lui aussi à donner de l'histoire de l'alchimie une idée restrictive – en même temps qu'il a suscité auprès du public un intérêt pour ce genre de littérature qui méritait d'être « rapatriée » dans notre culture.

De façon quelque peu similaire, des philosophes placent le corpus ésotérique occidental dans le champ de leur réflexion. Et cela, pour reconduire la philosophie à sa vocation d'exigence spirituelle, voire de pratique transmutatoire de l'être (ainsi Françoise Bonardel, *Philosophie de l'alchimie. Grand Œuvre et modernité*, 1993) ; pour ouvrir les logiques classiques à des approches neuves (ainsi Jean-Jacques Wunenberger, *La Raison contradictoire*, 1990) ; pour placer l'imaginaire ésotérique dans la perspective d'une anthropologie dite « traditionnelle » (ainsi Gilbert Durand, *Sciences de l'Homme et Tradition*, 1975). Ou encore, pour marier métaphysique, ésotérisme et psychologie (ainsi Robert J. W. Evans, *Imaginal Body*, 1982 ; *The New Gnosis*, 1984). De fait, on est facilement tenté de voir dans certains éléments de l'ésotérisme occidental une approche de la connaissance de soi qui ne dépendrait pas d'une préalable adhésion à un système de croyances ou d'éthiques, mais qui pourtant serait susceptible de conférer du sens à la vie et à l'univers.

Si cette tendance s'inscrit bien dans l'esprit du New Age, elle s'étend pourtant au-delà, en prenant la forme d'un intérêt plus marqué que jamais auparavant pour la psychologie. Des éléments de l'ésotérisme occidental pénètrent ainsi, accompagnés d'emprunts à diverses « sagesse » orientales, par le biais de la thérapie ; d'où le succès d'un Carl Gustav Jung – ou d'un John G. Bennett (*Gurdjieff: Meeting a New World*, 1973), qui sait transposer dans une langue claire le langage étrange de Gurdjieff dont les enseignements relèvent eux aussi d'une forme de thérapie. D'où également, en dehors du champ « psychologique », le succès d'un Mircea Eliade (1907-1986 ; *supra*, 1), historien des religions dont l'œuvre répond à une double exigence de culture et d'universalité, et qui s'est employé à montrer que le « sacré » est un élément constitutif de la nature humaine, ce qui l'a incité à prospecter l'histoire des traditions religieuses du monde, y compris – quoique de façon assez limitée – celle des courants ésotériques de l'Occident (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, 1976-1983 ; *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashion*, 1976).

3. Historiographie de l'ésotérisme occidental

Comme on l'a vu dans l'Introduction (III et V), il convient de distinguer deux catégories d'historiens ; d'une part, les « généralistes » ; d'autre part, ceux qui s'en tiennent à l'étude d'auteurs ou de courants. Bien sûr, certains sont les deux à la fois. Pour une liste de ceux des représentants de la première catégorie qui s'efforcent d'affiner les méthodes d'approche de la spécialité considérée comme telle, nous renvoyons simplement à cette Introduction. Citons cependant ici quelques noms parmi les autres « généralistes », mais dont propos n'est pas spécialement d'ordre méthodologique. Ainsi, James Webb (*The Occult Underground*, 1974 ; *The Occult Establishment*, 1976), qui a éclairé divers aspects du courant occultiste et de ses retombées au long des quelque cent cinquante dernières années ; J. Gordon Melton, pour son encyclopédie *Occultism and Parapsychology* (2001) ; Massimo Introvigne (spécialiste, comme l'est Melton, des Nouveaux Mouvements religieux), qui a donné la meilleure étude consacrée à tous les courants et sociétés « magiques » (au sens large) d'Occident ayant existé depuis le milieu du siècle dernier (*Il Cappello del Mago*, 1990) ; Joscelyn Godwin, qui poursuit avec un égal bonheur diverses recherches. Professeur de musicologie, il est l'auteur de *Harmonies of Heaven and Earth* (1987), *L'Ésotérisme musical en France* (1991), etc., et a en outre à son actif un vaste ensemble de publications consacrées à de nombreux auteurs – sur Robert Fludd, Athanasius Kircher, l'ésotérisme « fin de siècle », etc. (cf. notamment son important ouvrage *The Theosophical Enlightenment*, 1994).

Ainsi qu'il a été rappelé plus haut, la seconde catégorie comprend (ici encore, depuis le milieu du xx^e

siècle et sans faire état d'articles généraux parus dans des dictionnaires et encyclopédies), d'une part, les historiens dont les travaux portent seulement sur un ou sur plusieurs auteurs ; et, d'autre part, les historiens dont les travaux ne portent que sur un courant particulier. Ces deux catégories sont bien trop représentées pour faire ici l'objet d'une liste, même succincte ; attirons simplement l'attention sur les premières lignes de la bibliographie présentée ci-après, qui renvoient à une bibliographie tant générale que particulière, extrêmement détaillée. Enfin, l'étudiant en « Ésotérisme occidental » est aidé dans sa recherche par l'existence de quelques revues spécialisées et richement documentées (cf. *infra*, dans les *addenda* de la bibliographie ; figurent également dans ces *addenda* les noms des meilleures bibliothèques consacrées à cette même spécialité).